GUIDO ET JULIUS,

OU

LETTRES DE DEUX AMIS

SUR LE PÉCHÉ ET LE RÉDEMPTEUR,

PAR A. THOLUCK.

TRADUIT DE L'ALLEMAND SUR LA CINQUIÈME ÉDITION,

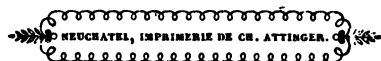
PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ POUR LA TRADUCTION D'OUVRAGES CHRÉTIENS ALLEMANDS.

NEUCHATEL,

CHEZ JEAN-PIERRE MICHAUD, LIBRAIRE.

—

1840.

PRÉFACE DES ÉDITEURS.

L'ouvrage de Tholuck dont nous publions la traduction, n'est point un traité complet du péché et de la rédemption. Il a été écrit d'inspiration en quelques semaines ; ce sont de simples lettres que des jeunes gens échangent dans le moment décisif de leur vie, à l'époque de leur conversion ; elle ont une longueur démesurée, sans être pour cela des dissertations, car elles n'épuisent point les sujets qu'elles traitent, et elles les exposent avec une chaleur de sentimens et un apparent désordre, qui ne se trouve que dans les épanchemens de l'amitié. Mais ces lettres écrites si rapidement, sont le résumé, plein de profondeur et de vie, des méditations et des expériences religieuses d'un homme supérieur, qui a consacré son existence entière au Sauveur, et qui parle de toutes les questions les plus relevées de la foi avec la facilité et le feu que donnent une con-

viction réelle et la connaissance approfondie d'un sujet.

Tholuck écrivit cet ouvrage en opposition au Théobald de de Wette. Le professeur de Wette, bien connu en Allemagne par sa traduction de la Bible et par ses travaux de critique sacrée, avait publié, en 1822, un roman religieux sous le titre de *Theobald oder die Weihe des Zweiflers*. Il y raconte la vie d'un jeune homme, que ses parens ont dès son enfance destiné au ministère évangélique, et qui est assailli de *doutes* sur la divinité du christianisme; il recherche la vérité auprès des diverses écoles philosophiques de l'Allemagne; il renonce à la carrière pastorale, dans laquelle il ne peut marcher sans hypocrisie, et accepte une place administrative; cependant il poursuit avec constance sa recherche de la vérité, il fait la connaissance d'un professeur qui lui présente le christianisme sous un jour tout nouveau, et qui le réconcilie avec cette religion, et après divers événemens trop longs à raconter, il s'établit comme pasteur dans une cure

de campagne avec son épouse, jeune fille catholique qu'il a gagnée à l'église réformée. La *consécration* (die Weihe) dont parle le titre, indique le retour de Théobald à la foi chrétienne (telle qu'il la conçoit), et remplace donc le terme biblique de conversion; comme celui de *sceptique* ou *douteur* (Zweifler) est mis à la place de pécheur. Considéré du point de vue littéraire et scientifique, cet ouvrage est peut-être l'un des plus remarquables de son époque. On le lit avec tout l'intérêt qu'excitent d'ordinaire les romans, et il traite d'une manière originale et ingénieuse les questions les plus importantes de la vie, et les sujets qui occupaient alors l'Allemagne : religion et philosophie, écoles de théologie, catholicisme et protestantisme, politique, beautés de la nature, beautés de l'art, poësie, théâtre, architecture.

L'auteur d'un tel livre est un écrivain habile, un homme de beaucoup de talens et de connaissances variées, un penseur indépendant; son âme est pleine de poësie et susceptible d'enthousiasme;

et la vérité religieuse est l'objet principal de ses méditations, le grand intérêt de sa vie. Mais quelle est la religion qu'il croit être la meilleure et qu'il dit être celle du Christ? La voici d'après ses propres paroles :

« Le mal existe, non en soi et réellement, mais uniquement dans la manière de voir de l'homme; il n'est que l'opposition entre l'instinct, qui appartient à la nature, et le commandement, qui appartient à la culture; que la prépondérance de la nécessité physique sur la liberté humaine, qu'une simple imperfection. (T. II, p. 84 et suiv., p. 123, de l'édition de 1828).

» En Jésus-Christ habite la plénitude de la divinité, c'est-à-dire de la sagesse et de la perfection divine. Il est le Fils de Dieu, c'est-à-dire il est le plus sage et le plus parfait de tous les hommes; et ce n'est que par un malentendu que les néologues, qui ne voient en lui qu'un homme, s'obstinent à nier sa divinité. Sa naissance, dit saint Paul, et son ascension sont des symboles à demi my-

thologiques et nullement des faits réels. (T. II, p. 195. 338. I, p. 245. 35).

» La rédemption, c'est la victoire de l'esprit sur la chair, le péché et l'imperfection. (T. II, p. 191).

» L'esprit que Christ a laissé à l'église est le sentiment que produit dans les cœurs des fidèles l'impression qu'ils reçoivent de lui : la vie spirituelle des hommes que Dieu avait créée pure, et que le péché avait troublée, a reçu de Christ, qui possédait une force supérieure, une impulsion et une direction vers un ordre de choses plus élevé. (T. II, p. 22).

» La foi à l'immortalité est d'autant plus pure, qu'elle fait de plus grands sacrifices; et elle doit sacrifier non seulement le corps, mais la conscience de soi-même; ce qui n'entraîne pas toutefois la perte de la personnalité.» (T. II, p. 145).

Une telle religion n'est pas celle de Jésus-Christ, des apôtres, des premiers martyrs, des pères d'orient et d'occident, des réformateurs, de l'église. Elle est celle d'un individu, de l'auteur de

Théobald. Nous nous garderons de juger l'homme : Dieu seul peut apprécier quelle action son Esprit a exercé jusqu'à présent sur l'âme de de Wette, quelle résistance celui-ci a opposée, et dans quelle atmosphère de mort spirituelle il s'est développé ; dans un temps d'incrédulité générale pareil à celui du 18^e^ siècle et du commencement du 19^e^, tel homme conserve à peine quelques restes de sa foi, qui, dans une époque de réveil, aurait peut-être accepté en plein les vérités révélées, et il faut lui savoir gré de n'avoir pas tout perdu et de ne pas être tombé dans le matérialisme et l'impiété. Nous partageons même les sentimens de de Wette contre ce rationalisme sec et prosaïque, qui ne croit que ce qui est conforme à sa raison mesquine, et contre cette orthodoxie morte, qui ne garde du christianisme que les formules. Mais nous repoussons comme faux ce qu'il dit être la religion révélée. Il méconnaît péché, remords, repentance, pardon, conversion, régénération, sainteté. Il humanise le divin, et

fait sortir de terre ce qui descend du ciel : Jésus-Christ n'est plus la parole éternelle qui se fait homme, c'est un homme qui s'élève jusqu'à devenir Dieu; l'inspiration du saint Esprit n'est autre chose que l'enthousiasme d'hommes pieux; la communion de l'âme avec Dieu est une élévation de l'âme vers Dieu, qui ne se communique point à elle et qui ne vient point habiter en elle. La mort de Jésus-Christ est celle d'un sage et non pas celle d'un Dieu; si Christ n'a pas cherché à se soustraire à sa mort prématurée, c'est qu'il avait reconnu que les idées divines sont des plantes qui doivent être arrosées de sang; c'est qu'il avait acquis la conviction que les idées qu'il apportait aux hommes ne seraient comprises dans toute leur sublimité, que lorsque l'attention ne se porterait plus sur lui, et qu'elles apparaîtraient plus sublimes et se répandraient plus facilement chez tous les peuples, s'il ne tentait pas de les réaliser dans sa patrie, et s'il renonçait à la gloire d'être un second Moïse. Sur la croix, plus de victime

expiant, par un sanglant sacrifice, les péchés de tout le monde, et réconciliant l'homme rebelle et le Dieu irrité; dans le tombeau, un simple homme qui y devient la proie des vers et qui ne lègue à ses disciples que son exemple et ses idées; dans le ciel, plus de souverain sacrificateur miséricordieux, qui intercède constamment pour nous, plus d'avocat qui défende sans cesse notre cause auprès de son Père; l'église est sans époux, l'âme sans sauveur, le monde sans juge, et ce mystère dans lequel les anges eux-mêmes ne peuvent sonder jusqu'au fond, n'a plus rien d'obscur pour notre raison. En vain de Wette, qui n'a pas craint de mettre dans la bouche de Théobald une méditation adressée à sa fiancée et à son ami, sur la mort de Jésus-Christ (t. II, p. 332), en vain cherche-t-il à captiver son lecteur par les idées ingénieuses qu'il lui présente, à l'éblouir par les termes bibliques dont il fait usage; le chrétien est saisi d'indignation à la lecture de ses pages, et le mot de blasphême se forme involontairement sur ses lèvres.

Il se souvient de cet aveu naïf de Théobald : «Je crois ce que vous croyez, j'entends seulement autre chose» (t. II, p. 23); et de Wette pourrait-il s'étonner si plusieurs de ses lecteurs, emportés par leur zèle pour la gloire de Dieu, étaient tentés de ne plus voir dans l'auteur de Théobald, qu'un des ces hommes, si communs de nos jours en Allemagne, qui évident la noix sans en briser la coquille, pour la remplir d'une substance agréable au goût, mais empoisonnée, et l'offrir aux aveugles comme un bon fruit; qu'un de ces hommes qui ne gardent du christianisme que les mots, qui annoncent, dans le langage des cieux, les doctrines de la terre, et qui sont, dans le fond de leur cœur, des ennemis de l'Evangile. Mais nous espérons de cet écrivain de meilleures choses : peut-être un jour reconnaîtra-t-il que sa foi en Jésus-Christ n'est point celle que le Sauveur exige de ceux qui le suivent; peut-être son âme si noble, si poëtique, si religieuse, ouvrira-t-elle les yeux, fût-ce sur le lit de mort, à la

divine lumière de l'Evangile, qui seule donne en ce monde et dans l'autre, la paix, la joie et la félicité.

Tholuck se sentit pressé d'opposer à ce faux Christ de de Wette, celui qui est le Fils unique de Dieu, à ce mélange d'idées erronées et de mots sacrés, la vérité éternelle. Il ne fit point une réfutation détaillée de Théobald; négligeant toutes les questions secondaires, il ne s'attacha qu'aux deux fondamentales : le péché et la rédemption; et pour dissiper l'erreur, il se contenta de faire briller dans tout son éclat la vérité. Il la présenta non seulement sous la forme de doctrine, mais aussi dans son influence vivifiante sur l'âme entière; il n'inventa pas un roman, et sans toutefois s'astreindre à une minutieuse exactitude, il raconta sa propre conversion, celle d'un de ses amis, des événemens réels de sa vie, mais surtout ses impressions, ses sentimens et ses croyances.

Cet ouvrage eut un très-grand succès; cinq éditions se sont succédées dans l'espace de quatorze ans, et Tholuck a

reçu de nombreuses preuves que Dieu a béni et bénit tous les jours encore ce travail de sa jeunesse. Celui qui écrit ces lignes a été ramené par le livre de Tholuck à la foi chrétienne, de laquelle il s'était entièrement éloigné. Hegel lui avait sans doute fait croire qu'en devenant son disciple, il l'était par cela même de Jésus-Christ; mais le philosophe de l'identité absolue le laissait dans ses péchés et sa souffrance morale, et le mal était à ses yeux un élément de son âme nécessaire à son développement. Un de ses amis l'engagea à lire cet ouvrage de Tholuck: la seconde partie, qui traite de la rédemption, fut pour lui recouverte d'un voile impénétrable; mais la première lui parut d'une évidence irrésistible, et il dut se déclarer vaincu et confesser que le mal est une vraie révolte contre Dieu, que le remords et la repentance ne sont pas des mots vides de sens. Une année entière s'écoula pendant laquelle l'Esprit de Dieu agissait sans relâche dans son âme, et quand il relut pour la seconde fois ce même ou-

vrage, les chapitres de la rédemption lui parlèrent avec une telle force, qu'il reconnut qu'il n'y a de salut qu'en Jésus-Christ, et dans la foi gratuite en lui. De telle sorte que sa lente conversion se rattache, comme par deux anneaux distincts, aux deux parties de ce livre. Nous osons espérer que ce même livre, sous sa forme nouvelle, produira parmi ses lecteurs français des fruits semblables de repentance et de foi.

Ce livre contient, en effet, un résumé de ces expériences intérieures que font tous les vrais chrétiens dans le cours de leur vie. Il présente, en outre, les vérités fondamentales de la révélation, du point de vue de la science chrétienne. Il attaque, d'une part, le déisme ou le rationalisme, qui est de tous les temps et de tous les pays; d'autre part, le panthéisme, qui règne actuellement en Allemagne, sous sa forme philosophique et idéaliste, en France, sous sa forme pratique et matérialiste. Les notes enfin traitent de sujets qui sont d'un haut intérêt pour le penseur chrétien.

Le style de cet ouvrage surprendra plusieurs lecteurs, qui ne s'attendent pas à trouver les plus graves sujets de la religion, de la théologie et de la philosophie, traités avec verve et imagination. De semblables écrits, qui ne sont pas rares en Allemagne, sont un éclatant démenti à l'accusation que tous les catholiques français font au protestantisme, d'être froid, sec, prosaïque. Mais l'auteur allemand donne à ses pensées une forme qui est parfois si nouvelle pour les lecteurs français, et il considère la vérité d'un point de vue si différent du leur, que plusieurs d'entre eux nous sauront gré, sans doute, d'avoir en quelque sorte expliqué cet ouvrage en le comparant à des ouvrages analogues, composés dans leur langue. Nous avons cherché nos points de comparaison parmi les écrits sur le christianisme, qui ne sont ni d'édification proprement dite, ou de dévotion, ni de théologie, et qui unissent la science à la foi, ainsi que le fait Tholuck. Notre choix s'est arrêté sur l'*Essai* de Diodati, et sur les *Pensées*

de Pascal, auxquels nous avons fait de nombreux renvois dans le cours de l'ouvrage.

En comparant ces deux écrits à celui de Tholuck, nous ne pouvons pas être désapprouvés par ce dernier. Il se plait lui-même dans tous ses ouvrages à établir, par de nombreuses citations, que lui rend faciles son érudition immense, l'identité de sa foi et de ses vues théologiques avec celles de l'église universelle. On le verra, dans le présent livre, citer fréquemment Augustin et Chrysostome, Thomas d'Aquin et Anselme de Cantorbury (*), Luther et Calvin, Claudius et

(*) Tholuck a rappelé l'attention des fidèles sur un petit écrit d'Anselme: *Cur Deus homo*, qui est en effet fort remarquable, et dont il a paru récemment en Allemagne une édition latine et une traduction allemande. La sainteté de la loi divine, l'impossibilité absolue où l'homme est de se sauver par lui-même et de racheter ses péchés, et la nécessité d'un rédempteur qui soit Dieu fait chair, y sont exposées avec une puissance de logique et une conviction de cœur, qui expliquent la grande influence que cet écrit a exercée dans l'église, mais qu'on est surpris de trouver chez ces scholastiques oubliés du moyen-âge. Anselme est en effet le plus ancien et peut-être le plus distingué des scholastiques; on l'a nommé le Leibnitz de son temps. Il était né à Aoste,

Hamann. Il nous a d'ailleurs appris lui-même (dans ses Œuvres mêlées, 1er vol., sur les Apologistes) la haute estime qu'il fait des Pensées de Pascal : *micat tanquam luna inter stellas minores*, dit-il de leur auteur, et il le nomme avec les auteurs de la Biographie universelle, « un philosophe sublime et le plus éloquent apologiste de la religion chrétienne. »

Les trois écrits que nous avons mis en regard l'un de l'autre semblent, au pre-

en 1033, et mourut archevêque de Canterbory en 1109. Il a, dans cet écrit, jeté les bases théologiques de la doctrine de la rédemption, telle qu'elle est conçue et expliquée de nos jours, tant chez les protestans que chez les catholiques.— Thomas d'Aquin, qui naquit en 1224, peut revendiquer contre Anselme le titre du plus grand des scholastiques. Sa *Summa theologiæ* a été le premier essai d'un système complet de théologie et de morale; elle jouit de nos jours encore, parmi les théologiens catholiques, de la plus haute considération, et elle sert en plusieurs contrées pour l'instruction du jeune clergé. Thomas a consolidé l'existence encore douteuse de plusieurs des doctrines les plus erronées de l'église romaine; cependant il se rattachait à Augustin plus intimément que la plupart des docteurs de cette époque, et dans la grande lutte entre les Thomistes et les Scotistes (disciples de Duns Scot), les nominalistes et les réalistes, c'est chez les premiers que nous trouvons les plus saines doctrines sur la nature de l'homme, la mesure de sa liberté, la satisfaction et l'honneur dû à Marie.

*
* *

mier abord, n'avoir que peu de points de contact, tant est grande la différence de la forme. Mais il suffit d'un court examen pour reconnaître qu'ils ont non seulement un fonds commun de croyances, mais un but commun. Les trois défendent la vérité chrétienne, en la présentant dans son ensemble et en attaquant ou repoussant ses ennemis.

Diodati, dans son *Essai sur le christianisme, envisagé dans ses rapports avec la perfectibilité de l'être moral* (Genève et Paris, Ab. Cherbulier, 1830), part de l'état de péché pour arriver à l'état de sainteté, par la régénération qu'opère l'amour de Dieu en Jésus-Christ, notre rédempteur : Tholuck suit à peu près la même marche. Ils se sont l'un et l'autre approprié par le cœur et par l'intelligence la religion révélée, qui est pour eux non une abstraction, un système, mais une réalité, une chose éprouvée, et par cela même ils l'ont saisie tous les deux d'une manière individuelle. L'homme tombé, dégénéré, pécheur, condamné, mort dans son état naturel ; dé-

couvrant sa misère et son éloignement de Dieu, et se repentant; recevant avec le pardon de ses péchés le don de la vie nouvelle par la foi en Jésus-Christ, et éprouvant dans son cœur une transformation complète, une nouvelle naissance par le saint et divin amour qui est versé au dedans de lui; telle est la croyance commune de Tholuck et de Diodati, la croyance de la véritable église à toutes les époques de son histoire et dans tous les pays de la chrétienneté. Mais on peut considérer sous des points de vue très-différens les vérités chrétiennes, qui tiennent de la nature infinie du Dieu qui les a révélées, et qui produisent leur effet dans les individualités les plus diverses. Ainsi Diodati, dont l'esprit est essentiellement analytique, a pris le christianisme par son côté humain et moral; il en étudie avec calme la nature et les effets dans son propre cœur; il suit pas à pas les progrès de l'œuvre merveilleuse qui s'opère chez le vrai chrétien; il s'adresse à la volonté et à la conscience, il persuade le cœur par des raisonnemens qui

sont à la portée de tous, parce qu'ils s'appuient sur le sens moral et sur l'expérience commune; il s'avance vers son but à pas lents, mais par une route directe et sans faire d'écarts, et au premier abord son aspect un peu grave laisse à peine pressentir tout ce qu'il y a en lui d'amour et de vie. Tholuck, à l'esprit synthétique, a composé d'un seul jet l'ouvrage que nous publions; il sait quel est le champ qu'il veut parcourir, et quelle route il suivra, mais il n'a point fixé tous les lieux de son itinéraire. Sa marche est rapide et souvent un peu brusque; son langage animé, figuré, poétique; il revêt d'images frappantes les pensées les plus abstraites et les sentimens les plus profonds; parfois cependant, on croit remarquer dans ses paroles plus encore d'imagination que de cœur; il parle à l'âme entière moins par des raisonnemens que par des tableaux pleins de vérité; il la place aussi souvent devant Dieu que devant elle-même; il s'adresse à ses besoins religieux autant qu'à son sens moral; il se plaît à saisir

le christianisme dans ses rapports avec l'humanité toute entière; il ne craint pas de sonder ce qu'il y a de profond en Dieu.

L'ouvrage de Diodati n'a pas la réputation qu'il mérite. Il est trop logique, trop sérieux, trop long pour notre siècle de brochures et de journaux; et les trésors de philosophie morale et d'expériences chrétiennes qu'il renferme, sont comme perdus pour la génération présente, qui veut des histoires et recherche les fortes émotions. Il est possible cependant que Diodati ait poussé trop loin l'analyse, et qu'en décomposant comme il l'a fait l'œuvre du christianisme dans l'homme, il en ait disposé les diverses parties dans un ordre qui n'est plus celui de la vie réelle. Il représente la régénération : d'abord, comme un intérêt nouveau pour l'homme qui a un besoin inné d'activité, et qui se lasse et s'ennuie de tout ce que lui offre le monde (chap. v); puis, comme une nécessité pour le pécheur qui se sent condamné par la loi de Dieu (chap. vi); enfin, comme une œuvre extraordinaire du saint

Esprit (chap. VII). L'auteur serait le premier à reconnaître que la suite en laquelle il a présenté ses idées sur la nouvelle naissance, n'est pas celle qu'on observe dans l'œuvre de la conversion, dont il décrit lui-même l'histoire en un autre endroit avec une parfaite vérité (v. p. 305 et suiv.); mais nous pensons qu'il aurait à la fois mieux saisi l'essence de cette œuvre et convaincu plus puissamment son lecteur, s'il eût suivi cette méthode que les Allemands appellent génétique, qui consiste à rechercher la nature d'un être quelconque ou d'un phénomène, en remontant à son origine et en étudiant son développement. Ainsi, quelque grande que soit la place qu'occupe en nous le besoin d'une activité continuelle, nous ne pouvons cependant voir dans la satisfaction de ce besoin l'œuvre principale du christianisme; car du temps de Jésus-Christ et des apôtres comme de nos jours, et chez les peuples sauvages comme chez les nations civilisées, le premier cri de toute âme à qui l'Evangile est annoncé, est: Que faut-il

que je fasse pour être sauvé, et la pensée dominante de tout chrétien pendant le cours de sa vie nouvelle, est l'accomplissement de la loi qui lui dit de faire toutes choses pour la gloire de Dieu, ou en d'autres termes, la soumission absolue de sa volonté à celle de Dieu, ou en d'autres termes encore, la communion de l'âme avec Dieu. Le bonheur que le chrétien éprouve à trouver en Dieu un aliment inépuisable pour son besoin d'activité, est une simple conséquence du changement complet qui s'est opéré en lui. L'homme pécheur a faim et soif de justice et de sainteté: voilà son premier besoin, ou si l'on descend plus profond encore dans son âme, l'homme est mort dans ses péchés et il soupire après la vie. Et cette vie il la trouve en Jésus-Christ, qui dépose en son cœur par la foi la semence incorruptible d'une vie nouvelle et éternelle, qui est l'Esprit de Dieu même. Tholuck nous paraît avoir exposé avec beaucoup de vérité et de clarté, d'une part, la nature irraisonnable, inexplicable du péché, qui est le

renversement de tout ordre et de toute loi; d'autre part, le fait trop méconnu de nos jours, de la communication à l'humanité et à l'individu d'un nouveau principe de vie par la foi en Jésus-Christ.

Tholuck résume le christianisme en deux mots : péché et rédemption. Ecoutez Pascal : «La foi chrétienne, dit Pascal, ne va principalement qu'à établir » ces deux choses, la corruption de la » nature et la rédemption de Jésus-» Christ» (2e part., art. II et art. XVII. § 11). » Toute la foi, dit-il ailleurs (2e p., art. » XVII. § 4), consiste en Jésus-Christ et » en Adam ; et toute la morale, en la con-» cupiscence et en la grâce» (V. encore 2e p., art. IV. § 5, 10; art. V. § 6; art. XIII. § 2, 5, etc., etc.). Tholuck et Pascal ont également saisi du même point de vue l'ensemble du christianisme. Ils se séparent dans l'examen des vérités de détail.

Pascal dévoile toute la vanité, toutes les misères et toutes les contradictions de l'homme naturel : les étroites limites de son intelligence, la faiblesse de sa raison, l'incertitude de ses connaissances;

les étranges illusions de son amour-propre, sa frayeur de lui-même, son agitation continuelle, son ennui dans le repos, son inconcevable oubli de la mort, sa recherche toujours infructueuse de la vérité et du bonheur. Si l'on excepte les écrivains sacrés, personne n'a, comme Pascal, mis le doigt sur toutes nos plaies. Il fallait et son génie et sa foi pour découvrir «le vilain fonds de l'homme» (2ᵉ p., art. XVII. § 97), pour débrouiller le cahos de l'âme dégénérée, et pour démontrer à l'homme «qu'il est un monstre incompréhensible;» et la littérature allemande tout entière ne possède rien qui puisse, en aucune manière, être comparé à ces pages admirables, où le philosophe janséniste de Port-Royal a déposé les résultats de ses méditations sur l'homme. Cependant il n'a pas épuisé le sujet: il parle plus des conséquences du péché que du péché même, et quoique il indique fréquemment que notre état de misère et de contradiction provient de notre état de chute, il ne re-

monte pas à ce fait primitif et ne se demande pas quelle est la nature du mal. Il n'aime pas à quitter le terrain solide de la vie réelle; son esprit ne le porte pas dans le domaine de la spéculation métaphysique. Tholuck, au contraire, dans sa première lettre, qui est peut-être la plus remarquable de tout l'ouvrage, ne voit pour ainsi dire dans l'homme qu'une chose, le péché, et traite avec une grande facilité et une parfaite clarté de l'origine et de l'essence du mal. Ainsi, quant à la première des deux vérités fondamentales du christianisme, la corruption de l'homme, Pascal et Tholuck l'ont envisagée sous deux faces opposées; ils ne se rencontrent pas, mais ils se complétent.

Pascal demandait dix ans pour terminer son Apologie, et il fut rappelé de ce monde dès la quatrième année. On reconnait en lisant ses Pensées, qu'il ne s'était point encore occupé, avec une égale attention, de tous les sujets qu'il avait l'intention de traiter; sa partie polémique est beaucoup plus riche que

l'exposition de la vérité même, et la connaissance de l'homme naturel bien plus avancée que celle de l'homme nouveau et que celle de Dieu. En effet, on ne trouve dans ses Pensées, toute proportion gardée, que peu de pages sur la rédemption de Jésus-Christ, sur la nouvelle naissance, sur la vie et les expériences spirituelles des fidèles; et Pascal n'a pas achevé son écrit sur la conversion du pécheur. Mais toutes ces pages sont d'une admirable profondeur, et elles sont plus que suffisantes pour prouver la parfaite conformité de sa foi dans les choses essentielles avec celle de Tholuck. Lui aussi voit dans la régénération, non pas un simple perfectionnement de l'homme naturel, mais un renouvellement complet et la destruction du vieil homme (2ᵉ part., art. XVII. § 31; cp. ibid. § 36, 15; art. XVIII. § 3), qu'opère seule la grâce divine (ib. § 91). Jésus-Christ est peut-être à ses yeux Celui «qui délivre et guérit,» plutôt que Celui qui rachète et pardonne (2ᵉ p., art. IX, § 10); et peut-être n'a-t-il pas goûté pleinement cette

joie parfaite de l'âme, à qui toutes ses fautes sont remises. Mais il sait et sent que Jésus-Christ est notre unique médiateur (2ᵉ p., art. XVIII, § 2), et «qu'en lui est tout notre bonheur, notre vertu, notre vie, notre lumière, notre espérance» (art. XVI, § 2). Il sait que la vie du chrétien est une mort et une résurrection, un renoncement, un sacrifice, une lutte, une alternative de présomption et d'abattement; mais il sait aussi par sa propre expérience que «le Dieu des » chrétiens est un Dieu d'amour et de » consolation, un Dieu qui remplit l'âme » et le cœur qu'il possède, un Dieu qui » nous fait sentir intérieurement notre » misère et sa miséricorde infinie; qui » s'unit au fond de notre âme, qui la » remplit d'humilité, de joie, de con- » fiance, d'amour; qui la rend incapable » d'autre fin que de lui-même; qui lui » fait sentir que tout son repos est en » lui» (2ᵉ p., art. XV, § 2). Il n'ignore pas non plus que la foi chrétienne «élève les » les justes jusqu'à la participation de la » divinité même» (art. V, § 5). Si donc la

seconde des vérités capitales du christianisme n'est pas exposée dans les Pensées de Pascal d'une manière aussi complète que la première, c'est que Dieu l'a rappelé à lui au milieu même de son ouvrage. Il avait étudié l'état de dégénération de l'homme; il était occupé à rechercher dansles saints livres les preuves de Jésus-Christ, il avait déjà recueilli de précieux aperçus sur le rétablissement de l'homme par Jésus-Christ et sur sa vie nouvelle; mais cette dernière partie de son ouvrage était la moins avancée. Tholuck a consacré la majeure partie de son livre au développement de la rédemption; il ne l'a pas fait sans doute avec le génie de Pascal, et il traite cette matière tout autrement que ne l'aurait fait celui-ci; mais il ne lui est certainement pas inférieur quant à l'intelligence de la révélation.

Croyant donc qu'il serait à la fois utile et agréable à nos lecteurs de retrouver, développées par des Français, les vérités que traite l'auteur allemand; nous avons, dans le cours de l'ouvrage, indi-

qué par de simples renvois les points de comparaison entre Tholuck et Pascal ou Diodati. N'est-ce pas un spectacle remarquable que cette conformité, non seulement de doctrines et de vues, mais aussi et surtout de convictions, de sentimens et d'expériences intimes entre le professeur de Halle, le pasteur de Genève et le philosophe de Paris, entre le membre de l'église unie d'Allemagne, le calviniste suisse et le catholique français, entre les deux chrétiens du 19e siècle et celui du siècle de Louis XIV? N'y a-t-il pas là une preuve évidente de la vérité du christianisme? Si le monde invisible, qui se révèle à la foi, était une chimère, comment tous les fidèles en feraient-ils les mêmes descriptions, y verraient-ils les mêmes objets, y recevraient-ils les mêmes impressions?

Mais cette conformité n'est point uniformité. Elle n'étouffe point le libre développement des individualités. L'allemand Tholuck est membre d'une nation spéculative et poétique : il voit pour ainsi dire depuis le ciel les choses qui se pas-

sent sur la terre : dans leurs rapports à Dieu et dans leur ensemble; il ne redoute pas de porter ses regards dans les mystères de Dieu et de l'éternité; et son langage a une teinte presque générale d'enthousiasme. Les français Pascal et Diodati voient l'homme de près et l'étudient avec attention en détail; ils sont essentiellement moralistes; ils ont moins de verve, mais plus de sagesse et de précision. Enfin, si nous voulions pousser plus loin la comparaison, nous pourrions signaler dans Pascal cette puissance de génie qui caractérise la patrie des Descarte et des Mallebranche, des Bossuet et des Fénélon, et qui semble refusée aux habitans de la Suisse (*).

Les traducteurs ajouteront quelques mots d'explication sur leur travail. Le style de l'original est si figuré, les idées parfois si profondes, et les allusions aux

(*) Si quelqu'un de nos lecteurs désirait comparer le christianisme de France et d'Allemagne à celui d'Angleterre, nous lui indiquerons les Pensées de Thomas Adam, qui ne sont, comme les trois écrits de Pascal, de Tholuck et de Diodati, ni un ouvrage de théologie, ni un ouvrage d'édification proprement dits, ou de dévotion.

questions discutées en Allemagne si fréquentes, qu'une simple traduction eût été, en nombre d'endroits, entièrement inintelligible : il fallait donc développer la pensée de l'auteur, la paraphraser. Mais l'ont-ils toujours bien saisie et fidèlement reproduite? Ils n'osent l'affirmer, malgré tout le soin et la conscience qu'ils aient pu mettre à cette traduction, qui était pour eux comme un acte de reconnaissance; et ils ne voudraient pas que Tholuck fût responsable des erreurs qu'ils auraient commises.

Sur la proposition de l'auteur même, nous avons retranché la troisième note, qui traite du récit de la chute de l'homme. Nous avons cru devoir conserver les autres notes, dans l'espoir qu'elles seront utiles à plusieurs.

PRÉFACE DE LA SECONDE ÉDITION.

Deux ans se sont écoulés depuis la publication de ce petit ouvrage, et une seconde édition est devenue nécessaire. Une circonstance extérieure m'avait subitement poussé à prendre la plume, et ce livre, où j'épanchais mon cœur, fut écrit, sous sa première forme, en trois semaines et d'un seul jet. Aussi mainte pensées y étaient-elles exprimées d'une manière inexacte, et comme la sagesse d'en haut ne cesse d'instruire et de purifier ici bas ses disciples, qui ne *vivent* qu'autant qu'ils *progressent*, j'ai trouvé de nombreux changemens à faire à cet écrit, que j'ai retravaillé. La forme littéraire n'en est même plus celle que je préférerais aujourd'hui, mais j'ai dû la laisser subsister pour ne pas changer la couleur entière de l'ouvrage.

Ce livre m'a acquis plusieurs amis qui, souvent, m'ont rendu confus par les diverses preuves qu'ils m'ont données de leur affection dans le secret de la vie privée : je dois leur en témoigner ma reconnaissance à tous, mais surtout à mes chers amis de M.; et tous aussi aimeront sans doute à recevoir l'assurance que

ces marques de leur affection ont été et seront à jamais pour moi une source de consolation et de rafraîchissement.

L'incrédulité va perdant ses forces, et plus elle les perd, plus est amer son mépris pour ses ennemis. Mais la foi imaginaire fait de gigantesques progrès; elle revêt mille formes diverses, elle joue avec les mots, les idées et les sentimens. Tous veulent devenir chrétiens, mais nul ne veut devenir pauvre d'esprit, ni perdre sa beauté et son éclat. On fait de l'esprit et l'on n'agit pas; on philosophe au lieu de renoncer à soi-même. On s'efforce de considérer le christianisme sous toutes ses faces, et l'on oublie l'unique côté d'où vient la lumière. La foi doit n'être qu'une pensée oisive, l'amour de Jésus-Christ qu'une sentimentale récréation. Du haut des chaires, on prêche non Jésus-Christ, mais tel ou tel docteur; on croit tenir la vie dans des formules, l'Esprit dans des idées. Mais la sublime et sainte vérité se fait jour au travers de la foule et du tumulte, et se cherche des cœurs tranquilles, où elle établisse sa demeure. Et dans la guerre

qui a commencé, les pertes de l'ennemi se compteront uniquement par le nombre des vrais disciples que gagnera la vérité, de ces disciples qui saisissent l'Evangile avec sérieux et qui en font leur vie.

Quant au but de cet ouvrage, la première édition l'exprime en ces termes : Ce petit écrit est dédié à ceux que toutes les jouissances de la nature et de la société ne rendent pas heureux et qui commencent à sentir que l'homme ne peut se donner, lui-même, ce que réclame le désir infini de son cœur, et qui cherchent un ami céleste qui les délivre de leurs doutes et de leurs souffrances; mais pour qui c'est un besoin d'ajouter à la chaleur du sentiment la lumière de la pensée, et qui veulent voir l'Etre inconnu qui vient les sauver. Que celui donc qui ne sent pas encore en lui un vide que ne peut combler le Fils de l'homme des rationalistes, ni le Fils de Dieu des idéalités, et qui ne peut être rempli que par le Christ historique et complet; qu'il ne se moque pas de ceux qui reconnaissent leur pauvreté, comme aussi nous ne nous sommes pas moqué de lui; mais

qu'il reste pensif au bord du chemin et regarde plus avant dans son cœur.

PRÉFACE DE LA CINQUIÈME ÉDITION.

C'est avec une véritable émotion que je vois ce petit écrit entrer dans sa cinquième carrière. J'ai composé maint ouvrages à la sueur de mon front et après des années de recherches pénibles, mais aucun ne m'a fait *voir* des fruits plus abondans et plus beaux que celui-ci, où j'avais, dans ma jeunesse, épanché rapidement toute mon âme.

L'ouvrage est resté ici ce qu'il était dans sa troisième édition. Le lecteur qui désirera connaître mes vues actuelles sur la rédemption, exposées sous une forme scientifique plus sévère, les trouvera déposées dans un commentaire sur l'Epitre aux Hébreux, que je vais faire paraître, et en particulier dans le second appendice *sur les sacrifices de l'ancienne alliance et le sacrifice de Christ.*

Halle, 19 décembre 1835.

D^r^ A. THOLUCK.

SECTION PREMIÈRE.

DU PÉCHÉ.

CHAPITRE PREMIER.

Guido et Julius; leur jeunesse; leurs recherches infructueuses de la vérité et du bonheur. — Leur départ pour l'université. Guido est conduit par ses études philosophiques au panthéisme, que son cœur repousse, et il tombe dans un scepticisme complet. — Julius trouve la vérité et la paix de son âme dans le christianisme.
Lettre de Julius. La connaissance de soi-même est la base de toute connaissance humaine. Elle conduit immédiatement à celle du mal. De l'origine du mal. 1° Hypothèse insoutenable des deux principes. 2° Panthéisme : anéantissant la personnalité de Dieu, celle de l'homme et sa liberté; repoussé par le cœur qui a besoin d'aimer; lâchant, par le fatalisme, la bride à toutes les passions; faisant naître Dieu de Satan; convaincu d'erreur par la conscience et ses remords. Panthéisme inconséquent ou pélagianisme, méconnaissant Dieu, la vertu, le mal. 3° Doctrine chrétienne : le mal procède de la créature et il est plus qu'une négation; il est irraisonnable; mais possible chez un être fini; Dieu l'accepte parce qu'il peut le surmonter et le faire servir à ses plans. — Le mal est dans tout homme, et le devoir de chacun est d'apprendre à le connaître pour ce qu'il est, de s'humilier et de se repentir. Des effets que le mal a produits chez le premier homme, et de la guerre intestine qu'il allume dans le cœur de chaque homme. De la victoire, en Jésus-Christ, de Dieu sur le mal qui est vaincu par ses victoires mêmes. Des liens indissolubles qui unissent chaque homme à l'humanité, et du péché originel. La connaissance du péché ou la repentance est la base de tout l'Évangile. *(Editeurs.)*

Une étroite amitié avait uni dès leur enfance Guido et Julius, qui éprouvaient au fond de leur âme les mêmes besoins. Tandis que leurs camarades, après

avoir fait leurs travaux d'école, ne songeaient qu'à se livrer aux jeux de leur âge, un besoin irrésistible attirait avec une égale force ces deux jeunes gens dans les hautes régions de la vie spirituelle. Du milieu des épais brouillards qui enveloppent toute jeune intelligence à l'éveil de la pensée, leurs yeux, délicats encore, ne pouvaient voir ni bien haut ni bien loin, et ils cherchaient à s'élever sur les montagnes, à l'air pur, au ciel serein, où la philosophie les appelait de sa demeure éthérée. Et lorsque, dans le plus intime de leur être, retentissaient les accens magiques que le sentiment produit dans tout cœur fortement ému, et qui attirent l'homme vers sa vraie patrie, ils suivaient ces voix mystérieuses qui les invitaient à descendre dans les profondeurs de la religion. Parfois aussi, ils se passionnaient pour les beaux-arts dont l'éclat fugitif dore la surface de la vie, et ils les poursuivaient jusqu'à perdre haleine. Tout parlait à leur ame; le vulgaire seul leur était odieux. Leurs cœurs étaient pleins de grandes pensées, de nobles sentimens, de besoins infinis, qu'ils ne comprenaient pas et qui cherchaient à se faire jour; mais personne n'était là qui les dirigeât et les secourût. L'instruction qu'ils trouvaient dans leur école, n'était point celle que reçurent à Emmaüs les disciples de Christ, ni même celle que Platon donnait à ses élèves dans les jardins de l'académie. La sagesse moderne à laquelle on les conduisait, avait établi sa demeure sur les ruines poudreuses de l'ancienne Stoa, et dans les vieux jardins d'Epicure. Le directeur de leur gymnase, homme âgé, révérait la glande pinéale comme siége de l'âme; il s'était souvent demandé si le Créateur n'aurait pas dû donner à l'homme une main ou un pied de plus au lieu du cœur. C'était lui qui enseignait la religion.

Tous les jours il traînait dans la classe, avec une infatigable persévérance, le squelette de religion que ses propres mains avaient articulé, et il le secouait avec une telle force que les écoliers en frissonnaient. Les autres maîtres ne valaient guères mieux; c'étaient des philologues dont le vaste dictionnaire ne contenait pas un de ces mots qui restaurent et vivifient. Les prédicateurs de leur ville natale étaient les uns orthodoxes, les autres néologues, froids et fades chacun dans leur genre. Ce qu'ils possédaient de religion, n'était qu'une lave éteinte qu'ils avaient recueillie au pied de volcans étrangers.

Les âmes ardentes de ces deux jeunes gens se portaient de droite et de gauche, cherchant quelque aliment au feu qui brûlait en elles, et, n'en trouvant aucun, elles se consumaient elles-mêmes.

De bonne heure, et à diverses reprises, s'était présentée à leur esprit cette grande question qui poursuit si souvent l'homme du monde dans les heures de son repos, et qu'il repousse constamment jusqu'au jour où, déesse vengeresse, elle l'accable sur son lit de mort en lui reprochant des jours dissipés sans but : Pourquoi suis-je né? [1] C'était elle qui les poussait, si jeunes encore, à des lectures et à des réflexions sérieuses; la renvoyer sans réponse eût été, leur semblait-il, une chose monstrueuse. Mais comme nul n'assistait au réveil de leurs besoins religieux, les réponses varièrent suivant leurs relations ou leurs lectures. Il leur semblait aujourd'hui que le vrai but de l'homme est de se procurer, autant qu'il est possible, toutes les nobles jouissances

[1] V. Pascal. Pensées, 2me partic. Art. I, § 1, vers la fin; art. II. *(Editeurs.)*

de la vie, et de cueillir, dans l'étude des arts et des sciences, dans la vie sociale et dans la vie publique, chaque fleur qui s'offre à ses regards. Et bientôt ils ne pouvaient se dissimuler que jouir ne saurait être l'unique fin de la vie, puisque l'homme sans éducation, insensible qu'il est aux jouissances d'un ordre relevé, aurait incontestablement un égal droit à donner un entier essort à ses passions grossières. Il leur semblait alors qu'un dévouement actif aux intérêts de l'humanité devait être le but de chaque vie individuelle. Puis ils reconnaissaient que ce dévouement est plus ou moins désintéressé, plus ou moins pur et réel, selon les dispositions du cœur; et qu'ainsi la pureté des motifs ou la sainteté est le seul but où les hommes doivent tendre. Mais qu'est-ce que la sainteté? Si elle consiste en renoncemens et en abnégations, elle est semblable à la ligne décrite par un corps qui se mouvrait en vertu d'une force propre et qui s'élancerait avec une rapidité toujours croissante dans un espace sans limites. Lorsque les renoncemens auront atténué ma vie et ma personnalité, en me dépouillant non seulement de tout ce que je possède, mais encore de tout ce que je suis, j'arriverai au terme de la sanctification en atteignant celui de mon existence. Sanctification si vantée, serais-tu donc le caustique qui, après avoir détruit le mal, pénètre jusqu'au vif, pour dévorer successivement ce qui a vie et fraîcheur? — Plusieurs (1) voulurent prouver à nos jeunes gens que le véritable but de la vie était de s'élever sur les sublimes hauteurs de la connaissance, et de contempler en grand et d'un œil serein le tableau si

(1) Des disciples de Schelling; comp. de Wette. Theodor I, p. 60. *(Editeurs.)*

varié du monde. Mais ils renvoyèrent bientôt ces donneurs de conseils qui, divisant le fleuve de l'humanité en deux bras d'inégale grandeur, ne veulent élever au dessus des nues qu'un très petit nombre d'hommes privilégiés, et laissent la foule innombrable rouler lentement ses vagues entre des rivages déserts et sous les épais brouillards du temps. Nos deux jeunes gens ne sentaient que trop distinctement que le but de la vie doit être le même *pour tous*. Le principe premier et la source de tous les êtres ne serait-il pas aussi leur but?

Les deux amis cependant avaient atteint l'âge de se rendre à l'académie; riches de connaissances solides, doués d'un jugement sain et juste; mais malheureux, mais tristes; car ils ne pouvaient ni ne voulaient se dissimuler que le besoin d'un repos, ce dernier reflet de l'image de Dieu dans l'homme, ([1]) n'était pas encore satisfait chez eux. Pensifs et angoissés, ils arrêtaient leurs regards sur les années écoulées, chemin jonché d'espérances déçues et de vains désirs, semé d'erreurs et de fautes nombreuses. Un frisson involontaire les saisissait en entendant leurs désirs impétueux et leurs passions indomptées gronder au dedans d'eux, comme les flots d'une mer en tourmente. Leur vie intérieure n'avait aucun point d'arrêt; leurs principes, malgré leur apparente fixité, n'étaient que de ces nuages qui restent pour un temps immobiles dans l'espace; et au dessous d'eux passaient, comme des nuées légères balayées par les vents, leurs résolutions qui changeaient constamment. Et cependant peut-il y avoir une vie sans centre? Pas plus qu'un monde sans Dieu.

([1]) Pascal 2e partie, art. v, § 1, fin : « il leur reste quelque instinct puissant du bonheur de leur première nature. » *(Edit.)*

Il fallut se séparer. Guido, qui se vouait à la théologie, se rendait à l'université de X***; Julius devait étudier la philologie et allait à Z***. Ils étaient profondément émus. C'était une belle matinée de printemps; le soleil s'élevait dans un ciel sans nuage et se plongeait à nu dans l'azur. La prairie où ils allaient se quitter était précisément celle où, âgés de neuf ans, ils avaient prié ensemble à genoux, et demandé à Dieu de les rendre sages. « Eh bien, disait Julius, qui sait si un jour nous ne célébrerons pas ensemble à cette même place l'exaucement de notre prière enfantine. » — « Qui sait? répondit Guido, sanglottant au col de son ami, l'avenir est bien sombre pour moi. Ah Julius! notre vie est comme une montagne que ronge un feu souterrain; si la région inférieure de l'Etna, si notre enfance et notre adolescence nous ont donné tant de souffrances, quel bonheur nous procureront les froides régions de l'âge viril et de la vieillesse? Le repos viendra-t-il loger dans ces cœurs agités avant le moment où la mort nous précipitera dans le cratère? » — « Pour moi, répondit Julius, je ne saurais douter que nous ne trouvions ce que nous cherchons. Je n'aperçois, il est vrai, aucune issue, et je dis aussi : Voyageur, d'où viens-tu? voyageur, où vas-tu? Je l'ignore, mais je vois le ciel couvert d'étoiles et je sens le cœur de l'homme plein de pressentimens. » — « Traitons donc ici une alliance sous les yeux du Tout-puissant, engageons-nous à chercher et à lutter jusqu'à ce que nous ayons trouvé et conquis la paix dont nos âmes sont altérées; suivons sans hésiter la voix qui nous excite à cette poursuite, et qui, sans doute, ne nous parle pas toujours avec la même force, mais qui ne se tait jamais. » — En disant ces mots, ils s'embrassèrent et se séparèrent.

Guido commença ses études de théologie avec beaucoup de zèle. Il suivait à la fois les leçons des néologues et celles des supranaturalistes. (1) Il apprit seulement alors à connaître tous les doutes que les temps modernes ont élevés contre le christianisme. Ses travaux, qui s'étaient étendus auparavant avec une égale activité sur les diverses sciences humaines, dans l'espoir d'y trouver la satisfaction des besoins de son âme, se concentrèrent sur la théologie. Il voyait un champ immense s'ouvrir devant lui; il désirait avant tout d'arriver à une certitude quelconque sur la vérité ou la fausseté du christianisme. Aucun de ses maîtres ne le satisfit sur ce point. Plusieurs parlaient des personnages du Nouveau-Testament d'une manière si plate et si profane, qu'il en était indigné; il ne croyait point sans doute à la divine inspiration de ce livre, mais cependant il voyait en Jésus-Christ et ses premiers disciples quelque chose de plus grand et de plus noble que ne le faisaient ces docteurs. D'ailleurs, il se révoltait toutes les fois qu'il voyait rabaisser jusqu'à terre ce qui seul peut élever les hommes au dessus de la poussière, et il pensait que, le christianisme ne fût-il pas vrai, on devrait pourtant lui laisser une certaine auréole mystérieuse, afin qu'il pût encore agir sur les cœurs. D'autres professeurs s'efforçaient d'établir les doctrines du christianisme sur une série de preuves historiques, dont aucune, prise à part, ainsi qu'ils l'avouaient eux-mêmes, n'avait une grande force, mais qui, réunies, donnaient une base suffisante de con-

(1) Les néologues sont les rationalistes, qui placent la raison au dessus de la révélation, ou qui nient toute révélation. Les supranaturalistes sont ici les défenseurs de l'orthodoxie, mais d'une orthodoxie dont il n'ont point éprouvé dans leurs cœurs la vérité et l'efficacité. *(Editeurs.)*

viction. Mais ils laissaient sans solution précisément les doutes qui l'occupaient le plus, tandis que ceux dont il ne s'inquiétait nullement étaient combattus et réfutés avec un soin scrupuleux et fatigant. *(Note 1.)* Un autre professeur enfin, avait fondé tout son système sur les livres symboliques; il cherchait à renverser les doutes et les difficultés qui se présentaient à l'esprit scrutateur du jeune homme, en l'enchaînant à la lettre morte par une foi aveugle et une soumission absolue.

Une telle théologie ne pouvait captiver long-temps Guido. Tantôt elle lui semblait un barbare, qui, accoutumé aux grossiers alimens d'un sol ingrat, aurait invité à sa table des convives venus du bon pays des Hellènes; ils ne peuvent s'habituer à ses mets indigestes, mais lui, menace de sa massue ceux d'entre eux qui lui refusent la prééminence. Tantôt il croyait découvrir en elle les traces d'une origine servile et d'une indigne existence, quand il la voyait solliciter les philosophes, par ses minauderies et ses regards agaçans, à lui laisser quelques coudées au moins du terrain dont elle leur avait déjà cédé la plus belle portion. Guido voulait puiser à la *source* même, et non point aux misérables vases qu'on lui tendait.

Il se tourna donc vers celle qu'il envisageait comme la reine des sciences humaines, vers la philosophie. Mais sitôt qu'il eût posé le pied sur cette terre nouvelle, son esprit étonné se sentit attiré d'une manière étrange vers des points opposés. Il reconnut être entré dans une voie, où, ne faire que la moitié du chemin, c'est en réalité ne pas y marcher du tout : celui qui saisit une fois la chaîne de la spéculation, doit la suivre quelque part qu'elle le conduise, à la lumière du jour ou dans l'obscurité des nuits. Il méprisa donc ces philoso-

phies ([1]) qui, dans leur marche vacillante, errent telles que des comètes en dehors de tout système, entre l'ignorance qui s'en réfère à la foi, et la vérité pleine et entière quelle qu'elle soit, dût-elle même donner la mort. Il prit pour guide les génies auprès desquels il avait tout à gagner, parce qu'ils avaient le courage de tout perdre. Il écouta les préceptes de Parménide, de Spinoza, de Schelling, de Schleiermacher : leurs paroles puissantes sollicitaient son âme attentive, dans le même sens quoique par des sons différens. *(Note 2.)*

Lorsque Guido eût achevé sans se reposer sa première course au travers de ce monde intellectuel, il s'arrêta pensif au milieu de ces régions obscures et peu fréquentées, et bientôt il vit avec effroi que son esprit éprouvait en réalité, ce qu'il avait souvent ressenti dans ses songes, une *chute sans fin*. Car il ne reconnaissait que trop évidemment que la spéculation le conduisait inévitablement *à nier toute existence positive*. Précédemment, il s'était adressé cette question : que suis-je? et avait appris à connaître toutes les diverses destinations de l'homme. Il avait fait un pas de plus, et s'était demandé : qui suis-je? et en poursuivant la réponse, il s'était perdu lui-même. Il s'était enquis de l'origine du monde, et la vie apparente de l'univers, partout empreinte des caractères du fini, l'avait renvoyé à Dieu. Il s'était enquis de Dieu, et l'infinité de son être l'avait renvoyé vers le monde. Toute existence particulière était donc une ombre que rien ne projète, un écho que personne n'appelle. Guido sentait la chute éternelle.

Sa vie spirituelle offrait cependant un autre pôle que celui de la conséquence rigoureuse. Il avait des momens

([1]) Entre autres celles des rationalistes. *(Editeurs.)*

de profond recueillement où, dans un silence inexprimable, il écoutait respirer son âme, et entendait la voix d'un esprit étranger qui conversait avec le sien. Il sentait alors tant en lui qu'en dehors de lui une vie réelle, incontestable, originelle, et ce sentiment contredisait d'une manière éclatante les doctrines de l'identité absolue. Et lorsque son âme était comme aveuglée par la lumière éblouissante du panthéisme, qui efface toute différence entre le bien et le mal, en noyant l'un et l'autre dans un néant grisâtre, il se réveillait en sursaut comme d'un sommeil profond, et s'écriait : Serait-il donc vrai que la première, la plus intime, l'éternelle parole de mon cœur fût un mensonge?

Où donc est la vérité? Si cette philosophie est la vérité, pourquoi m'anéantit-elle? *L'homme peut-il aimer et chercher une vérité qui le tue?* Une nourriture saine et agréable ne devrait-elle au moins pas sortir pour lui de ce système qui le dévore? [1] Si c'est là la vérité, pourquoi l'humanité, qui, depuis les védas indiens jusqu'à nos jours, l'a souvent retrouvée, l'a-t-elle chaque fois laissé de nouveau se perdre? Pourquoi ne fut-elle toujours découverte que par un petit nombre de penseurs? et parmi ces quelques hommes, pourquoi n'y en a-t-il toujours eu que fort peu qui ne l'aient pas rejetée? N'est-ce pas parce que l'homme cherche dans ce monde, non des ombres seulement, mais quelque chose qui les projète; parce qu'il s'effraie de voir passer, comme des ombres devant lui, le monde entier et lui-même? — Mais, d'un autre côté, qu'est-ce qui pousse irrésistiblement mon esprit dans ces spéculations, jusqu'à ce que, par ses syllogismes, il ait réduit à néant Dieu, le monde

[1] Allusion à Juges xiv, 14. *(Editeurs.)*

et lui-même? Quelle est cette puissance irrésistible qui ramène sans cesse l'homme courageux à d'anciennes vérités, tandis que des esprits faibles s'efforcent de renverser les résultats d'une spéculation qui vient troubler leur misérable vie, et qui menace de faire crouler sur eux leur chétive cabane? Quelle est la hardiesse la plus téméraire : de celle qui nous conduit à nier, par le raisonnement, Dieu, l'univers et nous-mêmes, ou de celle qui ploie nos cœurs à les croire? *Et la plus grande hardiesse est-elle la meilleure?* [1] Ces questions, semblables à des vagues écumantes, tourmentaient et sa tête et son cœur; tels deux vaisseaux, appartenant au même maître, s'entrechoquent et menacent de s'écraser l'un l'autre.

Guido continua cependant ses études sans se décourager; mais cette lutte intérieure n'approchait point de son terme; au contraire, de mois en mois les forces des deux partis ne faisaient que s'accroître, et la chaleur du combat qu'augmenter.

Son ami Julius lui avait rarement écrit. Quelques lettres lui apprenaient qu'il avait commencé à lire la Bible avec assiduité, qu'il pouvait difficilement se convaincre de la vérité de ses doctrines, mais que, par l'étude de l'histoire, il avait reconnu la nécessité d'une religion positive, et qu'il avait aussi vu par lui-même les excellens effets de la morale chrétienne chez ceux qui rattachent leur vie entière à la Bible.

Tout-à-coup, une année avant son départ de l'université, Guido reçoit de son ami, qui ne lui avait pas écrit depuis long-temps, une lettre dont le ton et le style le surprennent : Julius lui annonçait qu'il s'était opéré

[1] Nous sommes tentés de voir dans ces lignes une allusion à Pascal 2e partie, art. III, § 5. *(Editeurs.)*

en lui un grand changement, auquel il donnait le nom de *nouvelle naissance*. Guido trouvait dans cette lettre plusieurs choses obscures; mais comme Julius énonçait ses opinions sur plusieurs doctrines de la foi chrétienne avec chaleur et avec conviction, il lui fit part sans détour de ses doutes multipliés, et lui exposa longuement ses objections; il craignait, lui disait-il aussi, que dans son enthousiasme il ne se fût comme Ixion pris d'amour pour une nuée, et que, de son union avec sa déesse imaginaire, il ne naquit que des chimères.

La lettre suivante apportait une nouvelle inattendue: Julius se vouait à la théologie; il assurait son ami Guido qu'il pouvait être fort tranquille à l'égard des chimères. Son cœur, disait-il, avait appris à connaître par expérience, et par une expérience aussi certaine que peut l'être aucune autre, ce qui est la vérité. Le besoin de clarté et de lumière qu'il avait toujours éprouvé, ne l'avait d'ailleurs point abandonné dans cette circonstance, et l'avait poussé à étudier la théologie: il désirait d'apprendre à *connaître* ce qu'il avait *éprouvé*, et à le connaître dans son ensemble et d'une manière complète. Il recommandait avant tout à Guido l'étude du mal, lui promettant qu'il verrait jaillir de cette recherche, s'il la poursuivait sérieusement, de grandes lumières.

Guido fut vivement ému et surpris. Il y avait dans la lettre de son ami tant d'élévation, tant de feu, et à la fois tant de douceur. Tout y témoignait d'une paix profonde et solide, et les divers aperçus qu'elle renfermait sur plusieurs doctrines chrétiennes, les lui faisait envisager sous un jour tout nouveau. Lui-même était tombé en dernier lieu dans le scepticisme le plus aride et le plus sombre, (1) il avait perdu tout espoir d'arriver

(1) Voyez comment, d'après Pascal, les doctrines opposées

à la vérité, et ce fut dans un profond abattement qu'il écrivit à son ami. La réponse qu'il reçut était conçue en ces termes :

Mon cher Guido,

J'ai éprouvé une tristesse indicible à la réception de ta dernière lettre. Tu doutes de l'existence de la vérité, et si elle existe, tu ne crois pas qu'elle soit à la portée de l'homme. Frère! l'univers peut tomber en poudre, mais non sa poussière elle-même; *les systèmes de la vérité peuvent voler en poudre sous tes yeux, la vérité ne le saurait.* Tu me dis que l'homme doit renoncer à la découvrir, qu'il est condamné à une continuelle agitation d'âme et que le Très-Haut seul célèbre le sabbat; mais l'homme a aussi son jour de repos qu'il doit sanctifier, et, dit Platon, les dieux ne sont pas avares du bien. L'homme qui est né pour la vérité, la reconnaît à son regard royal malgré les contusions qui la défigurent. Guido, il existe une vérité, une sainte vérité, qui n'est point là pour être discutée, mais pour être goûtée : voilà ce que t'affirme celui qui l'a goûtée. Mais, tandis qu'il faut connaître les choses humaines pour les aimer, il faut aimer celles de Dieu pour les connaître. [1] Pendant que l'homme imagine parvenir à l'arbre de vie par celui de la connaissance, et qu'il perd le premier en cherchant le second, la sagesse divine nous conduit à la connaissance par l'expérience, et dit : *J'aime ceux qui m'aiment, et ceux qui me cherchent soigneusement me trouveront* (Prov. VIII, 17). Je veux essayer avec mes petites forces de t'indiquer les divers degrés de l'échelle céleste ; car je ne puis t'y élever. Le désir

des stoïciens et des épicuriens se détruisent les unes les autres pour faire place à la révélation. 1re partie, art. XI. *(Edit.)*

[1] V. Pascal, 1re partie, art. III, au commencement. *(Edit.)*

de parvenir au ciel azuré, et la vue des misères qui sont en toi et autour de toi, peuvent seuls le faire. J'aimerais à devenir pour toi, comme la main de bois qui t'indiquera le chemin; elle ne saurait te presser vers le but; mais il est une main grande et mystérieuse qui s'abaisse des cieux à travers la nue vers la terre pour y saisir le pécheur errant, et qui l'entraîne vers ce cœur plein d'amour qui bat pour lui au delà des bornes de ce monde. Cette main seule peut t'élever vers le ciel, et elle le fera.

Ce que je place avant toutes choses, comme la pierre angulaire de toute science humaine, comme ce premier point d'appui que réclamait Archimède, est l'inscription de Delphes : *Connais toi toi-même.* [1] *Apprendre à se connaître soi-même, c'est descendre aux enfers; mais c'est par les enfers qu'il faut passer pour monter au ciel, pour arriver à la connaissance de Dieu.* Et de toutes les sagesses, la plus détestable est sans contredit celle qui nous crève les yeux, afin que nous ne puissions plus voir notre intérieur. [2] Mais si je te dis : apprends à te connaître, je l'entends simplement dans ce sens : demande-toi : *Qu'aimes-tu? car tu es ce que tu aimes.* Aimes-tu la terre, tu es terre; t'aimes-tu toi-même, tu n'es que toi; aimes-tu Dieu, tu es Dieu. Mais je veux expliquer plus au long ma pensée, afin de te faire des-

[1] Diodati (Essai sur le christianisme) commence de même; v. p. 305 et 44; et Pascal, 1re partie, art. IV, V, VI, VII, XI; 2e partie, art. I, V, XVII, etc. *(Editeurs.)*

[2] V. par exemple les notes de Voltaire et de Condorcet sur les Pensées de Pascal, en particulier sur l'art. VII de la 1re partie, sur 2e partie, art. I, art. V, § 3, 5, etc. Ce que les incrédules redoutent le plus, c'est que l'homme ouvre les yeux sur sa misère. *(Editeurs.)*

cendre dans les profondeurs de la connaissance de ton propre cœur.

D'où vient le mal? Telle est la plus haute des questions que la pensée de l'homme puisse adresser à l'Éternel. C'est la question que posèrent, depuis Zoroastre à Augustin, et depuis Augustin à Herbart, le petit nombre de ceux qui, par leurs profondes méditations, préparent les alimens spirituels dont se nourrissent des générations entières. C'est la question que s'adressent également dans le fond de leur âme tous ceux qui ne désirent de connaissance que pour une seule âme, de bonheur que pour un seul cœur, le leur propre. Seule, elle met dans tout son jour la grandeur et la misère de l'homme; sa grandeur, car on ne peut assez admirer la hardiesse avec laquelle l'homme, qui marche au milieu des morts et des tombeaux, ne les considère point cependant comme son patrimoine héréditaire, et ne s'étonne pas de la vie, mais recherche d'où peut provenir la mort qu'il sent lui être étrangère; sa misère, car le criminel, tout en secouant souvent ses chaînes avec une noble indignation, oublie de siècle en siècle la cause de sa captivité, tandis que cette cause; le péché, reste toujours la même. La nuit du péché environne et obscurcit à tel point l'œil spirituel de l'homme qu'il ne la voit même point; son regard s'est accoutumé depuis si long-temps aux ténèbres, qu'il finit par les prendre pour la lumière. L'homme pécheur ressemble à ces hommes que Platon suppose habiter une demeure souterraine, et qui sont tellement accoutumés aux ténèbres et à la mort qu'ils n'ont aucun pressentiment d'un monde vivant et lumineux. [1] Tel est l'état de ceux qui se contentent de

[1] République, livre 7 au commencement. *(Editeurs.)*

soulever cette question des questions, et prétendent y avoir répondu lorsqu'ils ont essayé de se mouvoir librement sous le poids énorme qui les accable, ou baisé les chaînes qu'ils ne peuvent briser. Nous, cher Guido, nous ne ferons pas de même. Non, nous l'avouons, nous ne sommes pas ce que nous devrions être; les chaînes que nous portons, nous les avons méritées; mais en faisant cet aveu, l'ange déchu ouvre déjà ses ailes pour prendre son vol.

Le christianisme est la seule doctrine au monde qui révèle complètement à l'homme, à la fois la profondeur de sa chute et la noblesse de sa naissance. (1) Seul il indique clairement quel est, dans la chaîne qui liait autrefois l'esprit immortel de l'homme à son créateur, l'anneau qui a été brisé; seul il fait connaître le moyen de réparer cet anneau. Le point où le fil sacré a été rompu et où il doit être renoué, ne peut se trouver que dans le cœur de l'homme, dans ses dispositions morales. (2) Le cœur n'est-il pas la racine de la vie spirituelle dont la connaissance et le sentiment ne sont que les branches et les rameaux? Or, si nous demandons à l'histoire de Dieu la solution de l'énigme qui a occupé tous les siècles, nous apprenons que le mot en avait été donné déjà au commencement des temps.

Cher ami, permets que je t'expose avec quelque détail ma pensée sur la nature et l'origine du mal. Il n'existe que trois alternatives à cet égard. Ou le mal existe éternellement à côté de Dieu, et provient d'un être pri-

(1) V. Pascal, 2e partie, art. IV, § 4; art. V; 1re partie, art. XI, § 4. *(Editeurs.)*

(2) V. le développement de cette pensée dans Diodati, chapitre 2 : *ce qui constitue l'être moral.* *(Editeurs.)*

mitif, méchant dans son essence, ou il procède de Dieu comme le bien, ou il est sorti de la créature. Ceux qui font dériver le mal d'une source qui lui est propre, se divisent en deux classes. Les uns croient avec les Persans à un principe personnel et premier de toute iniquité, d'où sort et découle le mal, de la même manière que le bien provient de Dieu. Les autres placent à côté de Dieu une matière (ὕλη) éternelle et en désordre, qui ne se soumet point à l'esprit ordonnateur, et engendre ainsi le mal. Telle est en particulier l'opinion des platoniciens. Platon, dans le dernier de ses traités (des Lois), va même jusqu'à donner, par une figure, une âme méchante à cette matière désordonnée. Mais deux seigneurs ne sauraient gouverner l'univers : *εἷς κοίρανος ἔστω!* Mon intelligence réclame l'unité; une unité, premier fondement de toute existence; je ne puis admettre deux divinités dont l'une limite et exclut l'autre.

Dieu est-il donc la racine du mal comme du bien? Il le semble. S'il est la source et la condition de tout ce qui existe, comment ne serait-il pas le père du mal? Toute existence est-elle *son* existence, n'a-t-il pas d'autre vie que la vie des êtres particuliers, ceux-ci sont-ils même sa conscience : [1] le mal n'est autre chose que les bornes que Dieu s'est posées à lui-même, que le manque, la négation qui s'attache nécessairement à tout être particulier, soumis aux lois du développement; il devient la forme du développement dans le monde entier des intelligences. Tout ce qui est a-t-il son fond en Dieu, et Dieu détermine-t-il *toutes choses :* l'homme aussi

[1] D'après les systèmes panthéistiques, Dieu est une force aveugle qui n'arrive à la conscience d'elle-même que par la création des êtres raisonnables, de l'homme. *(Éditeurs.)*

doit être déterminé par lui, et Dieu est l'unique agent de l'homme; le mal dans l'homme est aussi nécessairement le fait de Dieu que le bien; la vie de l'homme est l'air que joue une main invisible sur les cordes de son âme. En admettant donc que Dieu est le principe du mal, et que le mal lui-même n'est qu'une négation, notre personnalité tombe et s'anéantit avec celle de Dieu. Conséquence rigoureuse et inévitable, gouffre béant qui m'eût englouti si mon cœur ne m'eût pas parlé plus haut encore que mon intelligence.

L'absolu pétrifiait de sa tête de Méduse mon cœur saisi d'effroi : chaos incommensurable, infini, éternel, qui sans cesse s'enfante lui-même, et sans cesse s'anéantit, que l'homme saurait si peu aimer qu'il ne peut pas même le concevoir, l'absolu glaçait mon âme et ses plus saintes émotions. Que des rêveurs fanatiques aiment à errer dans cet abîme immense, où le bien et le mal ne sont l'un et l'autre que néant! mais, j'ose le dire, eux exceptés, nul ne peut s'y complaire que Satan. L'homme qui respire l'atmosphère des régions plus élevées; l'homme qui veut autre chose qu'aimer d'un amour démesuré un être quelconque, le Diable ou Dieu, peu lui importe; l'homme qui veut connaître aussi l'objet de ses affections, et garder dans son amour la conscience de lui-même, un tel homme ne peut apaiser sa soif, en se prenant d'une passion fanatique pour l'univers. Et il parviendra tout aussi peu à étouffer son besoin d'aimer à force de syllogismes, à détourner les flots brûlans qui sortent de son cœur, et à les faire se verser dans les eaux lourdes et froides, dans la mer Asphaltide de l'intelligence.

Ce n'est sans doute que depuis que l'Evangile a jeté un rayon de lumière dans la nuit de mon âme, que je

sais par expérience que le mal n'est pas une simple apparence ; [1] mais il y a long-temps que je sentais distinctement que le bien et le mal ne sont pas une même chose ; aussi ai-je toujours repoussé toute doctrine fataliste et prédestinatienne, parce que j'y voyais la destruction de mon être entier. [2] Guido, tu sais quel sang bouillant coule dans mes veines ; tu sais que souvent, dans sa surabondance de vie et de force, mon cœur trop à l'étroit semblait prêt à éclater ; tu sais la fièvre qui s'emparait de moi à la pensée de l'infini. La force est bien ce que l'homme possède de plus grand, mais après la force vient le pouvoir de la dominer ; telle fut toujours ma conviction. Enlève-moi la croyance, qu'il existe dans ma libre volonté une force plus infinie encore que la puissance infinie de mes affections et de mes désirs, et tu auras fait du demi-dieu un cyclope. Guido ! tu le sais aussi bien que moi : *un esprit froid et effronté habite au cœur de l'homme ; rien n'est sacré pour lui, pas même sa vertu ; car elle est sa propre œuvre*. Cet esprit ne peut être contenu et dominé que par la croyance en notre propre personnalité. Le panthéisme le délie, et il s'avance, foulant hardiment sous ses pieds, monde et lois, sainteté et péché. Je sens que cet esprit de ténèbres habite aussi sous les ruines de mon propre cœur ; il est même plus fort chez moi que chez personne d'au-

[1] De Wette (Theodor t. II, p. 84 et suivantes) cherche à prouver qu'il n'y a dans le monde aucun mal, que le mal existe dans la manière de voir de l'homme, et nullement en lui-même ; que le péché n'est que la prépondérance de la nécessité physique sur la liberté humaine, qu'il nous offre précisément les mêmes phénomènes que les forces de la nature quand elles bouleversent une contrée, la dévastent et la dépeuplent, etc.
(Éditeurs.)

[2] Diodati, v. p. 18. *(Éditeurs.)*

tre ; mais je *frémis* quand je le vois apparaître ; s'il vient jamais à quitter sa prison, et que je n'aie aucune arme à lui opposer, c'est fait de moi.

Ce fut cette conviction qui ne me permit jamais d'attaquer de front et avec sang-froid cette doctrine de l'identité du bien et du mal ; je n'ai jamais pu qu'y toucher en tremblant. Une horreur plus profonde encore s'empara de moi, lorsque je lus les dernières pensées de Schelling sur cette matière ; les termes dont il se sert sont effrayans, mais ce sont précisément ceux qui répondent en plein à la chose. Il distingue en Dieu un principe ou fond obscur, et une manifestation glorieuse de ce principe. Il nomme le premier le Dieu inverse, l'*ennemi de toute créature*, et comme par le moyen de la production du monde, qui est une évolution du Dieu ténébreux, le Dieu glorifié sort et se développe du principe obscur, il se trouve que Dieu naît de Satan (Schelling, *Journal de philosophie*, Landshut, 1809, p. 474) ! Ce ne sont là sans doute que des symboles, mais mon cœur en sentait l'effrayante réalité. Suis-je la manifestation du Dieu moitié développé et moitié caché : je suis certain qu'en moi, tel que je me connais, Dieu ne naîtra pas de Satan, mais se perdra et périra en Satan. L'horreur qui m'avait saisi précédemment, alors que voulais m'abîmer en Dieu avec le mal que je porte comme avec le bien qui est en moi, me semblait justifié ; le nom par lequel Schelling désignait le principe obscur, était précisément celui que je me sentais pressé en mon cœur de donner au Dieu des panthéistes.

Le cœur qui poussait Spinoza à écrire une *Ethique*, appartenait à un autre Spinoza que celui qui l'écrivait. Que la doctrine de l'absolu explique la nature et le monde, et fasse disparaître le temps et l'espace, *elle ne*

connaît pas le cœur de l'homme si petit et pourtant plein de si grands besoins; et lorsqu'il est blessé, elle ne le peut guérir. J'en avais déjà le sentiment avant que de connaître le christianisme, mais depuis que je le connais, je suis intimément convaincu, comme je le suis de l'existence de Dieu, que la doctrine qui s'efforce de renverser le mur inébranlable de séparation élevé dans tout cœur d'homme entre la lumière et les ténèbres, et qui traite ainsi de mensonge l'éternelle différence du bien et du mal, qu'une telle doctrine, dis-je, est elle-même un mensonge sorti de l'abîme. Prouver cette assertion, l'établir par le raisonnement, je ne le puis; la doctrine de l'identité peut être fort logique, mais je sais aussi que la terre sainte commence là où les preuves finissent. J'ai pour moi un témoin dans lequel, suivant l'expression de Sophocle (OEdipe tyr., v. 845), est *un grand Dieu qui ne vieillit jamais* : la conscience, cet accusateur que l'homme peut bien chasser pour un temps de sa présence, mais aux regards duquel il ne parvient jamais à se dérober. Que par cette philosophie on réussisse à se persuader que cet accusateur n'accuse pas (comment reprocherait-il des fautes qui n'en sont pas?), mais qu'il décrit seulement l'état plus parfait qui doit bientôt venir; que l'insensé s'abandonne aux flots de la vie et passe ses heures à contempler ses propres imaginations; sans remords du passé, parce que tout ce qui est arrivé devait avoir lieu; sans crainte de l'avenir, parce qu'il n'arrivera que ce qui peut arriver : bientôt surviendra le moment où l'œil, dont il évita soigneusement le regard, rencontrera inopinément le sien, qui désormais ne pourra plus lui échapper.

La théorie pélagienne du mal, telle que nous la trouvons chez nos rationalistes, n'est qu'une froide et pâle

copie de celle des panthéistes. Le mal est, suivant eux, le fait de l'homme, mais il est le fruit d'un germe, d'une disposition que Dieu lui-même a placée dans l'homme en le créant. Car enfin, ajoutent ces sages, il fallait qu'une vertu vraiment digne de ce nom se formât dans l'homme, et peut-elle exister sans combat? La vertu qui s'exercerait sans lutte, ne serait-elle pas un instinct aveugle? Le Créateur a donc sagement agi en plaçant dans sa créature tout à la fois une portion d'amour pour le bien et une portion d'amour pour le mal. — Oh l'admirable Dieu qui fait du mal pour qu'il en résulte du bien! Si la disposition au mal a été donnée à l'homme par Dieu, Dieu a mis dans l'homme le mal même, un minimum de mal sans doute, mais encore le premier commencement du mal. Mais où Dieu a-t-il puisé ce mauvais germe? L'a-t-il emprunté du diable? Vous ne croyez pas en lui! L'a-t-il trouvé en lui-même? Mais le mal n'est-il donc pas l'opposition à la loi divine? Ainsi, Dieu a tiré de lui-même une opposition à lui-même et l'a déposée dans sa créature! — Et quant à la vertu, nos profonds penseurs n'en connaissent-ils point une plus relevée que celle qui naît du combat? N'y a-t-il pour eux aucune vertu, qui, semblable aux fruits des arbres, croisse par la force même de la vie? Les fleurs doivent-elles être pressées pour exhaler leurs doux parfums? Penseurs égarés, vous n'avez jamais posé le pied sur la terre de liberté. N'avez-vous donc point appris dans le commerce habituel de la vie, combien l'homme, dont les principes sont le produit de ses dispositions morales, vaut mieux que celui dont les dispositions et les intentions s'appuient sur des principes? Hé bien, sachez-le, votre prétendue vertu est celle de l'esclave; les œuvres des

enfans de la femme libre [1] sont d'une toute autre nature ; elles sont semblables à un fleuve d'amour, sortant d'un cœur qui se repose en Dieu, et se répandant sur le monde, et l'œuvre unique des hommes libres est de laisser couler ce fleuve. Si vous en doutez, prenez au moins garde, vous, les ennemis de toute rêverie, d'être placés à côté de ces rêveurs arabes, les Schalmaganiens qui enseignent que Dieu a créé avec chaque saint son ombre, avec chaque être divin son diable, afin que les ombres et les diables aident au monde à comprendre les saints et les dieux ; ainsi Dieu a placé à côté d'Abraham Nimrod, de Moïse Pharaon, de Jésus Juda ; et l'ombre n'est en rien inférieure à la lumière qu'elle explique. [2] Car, si vous estimez que le bien ne puisse pas exister sans le mal, vous devez aimer aussi les ténèbres qui sont le véhicule de la lumière, Satan, Lucifer, qui sert d'interprête à Dieu.

Il est évident que la théorie pélagienne du mal n'est qu'un panthéisme avorté, faute de conséquence dans les raisonnemens. Pour les uns comme pour les autres le mal est la condition indispensable de tout développement. Dire avec les panthéistes que, dès que l'infini arrive, par son évolution, à une existence objective dans les êtres finis, il ne se peut faire que ce développement ne produise et ne pose le mal ; ou soutenir avec les rationalistes, que, dès que Dieu voulait produire dans des êtres finis un état de perfection, le mal devait nécessairement être déposé en eux en même temps que le bien ; n'est-ce pas affirmer une seule et même chose ? Seulement les pélagiens expriment leurs pensées en des termes qui sont empruntés au théisme chrétien, et sous

(1) Allusion à Galates IV, v' 22-31. *(Editeurs.)*

(2) Abulfeda. Annales moslem., ed. Reiske, t. II, p. 283.

une forme qui prouve qu'ils se sont arrêtés à moitié chemin dans la spéculation.

Qu'un autre cherche partout où il le voudra la racice du mal; pour moi, je ne puis, d'après ce que je viens de dire, la chercher ailleurs que dans la créature. (1) Je ne saurais placer le mal éternellement *à côté* de Dieu, je ne puis davantage le placer *en* Dieu comme une ombre qui se détruit elle-même. Le mal n'est pas éternel, il n'est pas non plus un manque, une imperfection nécessaire; le mal est une privation, une opposition.

Dieu créa l'homme innocent, nous apprend la Bible; c'est aussi là ma persuasion. La lumière ne créa jamais que la lumière, et Dieu est le père des lumières (Jacques I, 17). Dieu, qui est sa propre loi, est aussi la loi de toute créature. Il est la loi vivante des hommes. Dieu est la grande orbite qui renferme les orbites plus petites de tous les êtres créés, et ils ne doivent graviter qu'autour de *son* centre s'il doit les comprendre en lui. Ainsi, le premier homme ne pouvait être que l'image et la ressemblance de Dieu de qui il provenait; il devait être, quant à la connaissance, plein de vérité; quant à la volonté, plein de sainteté; et plein de félicité, quant au sentiment; il y avait bien en lui quelque chose de l'enfant, mais rien de l'animal. Mais, me demandes-tu, comment la division, la guerre a-t-elle pu sortir d'un tel être, que Dieu avait créé, et qui était bon? Comment le mal peut-il provenir du bien? Si le mal est en opposition complète, en contradiction avec la sainte nature du Créateur, s'il ne peut s'accorder avec aucune des

(1) Comparez les pages suivantes à Diodati, ch. III, *de l'état moral de l'homme d'après le christianisme;* et Pascal, 2e partie, art. V, § 1. *(Editeurs.)*

perfections divines, s'il ne peut dériver de Dieu, comment puis-je l'accorder avec une créature que le Père des esprits avait formée à son image, et qui était bonne comme lui est bon? — Si tu veux faire dériver le mal du bien, la folie de la raison, tu n'y réussiras sans doute jamais; car faire dériver, c'est retrouver la plante dans le germe, c'est remonter à la source du ruisseau. Aussi long-temps donc que tu chercheras comment le mal a pu, d'un être créé bon, sortir naturellement, c'est-à-dire par un développement régulier et d'une manière raisonnable, tu préjuges par là même la question, et tu poses le mal comme quelque chose de rationnel, de normal; tu l'envisages comme susceptible d'harmoniser avec le bien. Si, au contraire, tu as reconnu avant tout que l'essence du mal est d'être l'opposition du bien et sa contradiction, l'inverse de la raison et la folie, tu as déjà vraiment compris son origine, qui ne peut plus t'apparaître que comme un fait irraisonnable et contradictoire. Tu dois cesser de rechercher pourquoi l'homme, créé bon, tomba; car tu ne saurais en trouver une cause raisonnable, et une cause irraisonnable est déjà le mal même dans la sphère de la connaissance.

Pour être la contradiction même, pour être irraisonnable, le mal est-il impossible? S'il n'était pas possible, il n'existerait pas. Il ne se peut que le bien, que Dieu lui-même devienne mal; un tel changement en Dieu est en contradiction avec son essence : Dieu, qui est lui-même la source du bien, ne saurait décheoir de lui-même. Il ne se peut pas davantage que l'âme, qui est l'image de Dieu, devienne *entièrement* mauvaise; car si elle perdait tout ce qu'elle a reçu de lui, elle cesserait d'exister. Mais il se peut qu'un mal relatif existe dans l'être qui n'a pas en lui-même le principe de son

existence, qui n'est pas lui-même le centre autour duquel il gravite; le mal relatif est possible dans les êtres finis, car ils ne sont pas Dieu. Cependant, gardons-nous bien de confondre, ainsi qu'on le fait souvent, la possibilité du mal et la disposition au mal. La possibilité existe partout où elle ne contredit point l'idée et la nature d'un être; mais ce qui est possible n'en existe pour cela pas encore. La disposition est le germe qui se trouve dans un être dès son origine, et qui déjà commence son développement. Ne faisons-nous pas cette différence dans le langage ordinaire? Pour renfermer en lui la possibilité d'être atteint de toutes les maladies, l'homme n'en a pas pour cela la disposition; car la disposition n'est que la maladie elle-même au moment de sa naissance.

Mais comment ce que Dieu ne veut pas, peut-il pénétrer dans sa création pour la corrompre? — Si le mal était entré dans le monde sans que Dieu l'eût voulu en aucune façon; s'il s'y fût insinué comme un accident fâcheux et qu'il ne pût en être chassé, ensorte que le Tout-puissant eût dû, de même que l'homme, en subir les conséquences sans pouvoir en aucune manière s'y soustraire, alors certainement il n'eût pas eu lieu. Mais Dieu n'est pas atteint par le mal et n'en souffre pas; il n'en est pas vaincu, il le surmonte. Ce n'est point par accident que le mal est entré dans le monde; mais Dieu l'a accepté, parce qu'il sert à l'exécution de ses desseins. Le mal, à certain égard, est voulu de Dieu, qui aussi le laisse exister. Car pour Lui, devant qui l'histoire de l'univers ne se divise point en périodes de chute et de relèvement, le mal n'a jamais existé sans la rédemption éternelle; et, sous ce rapport, le mal sert au bien; non pas qu'il se soit jamais transformé en bien, mais

l'amour divin s'en est servi pour opérer le bien. Le mal a de rationnel sa possibilité; or, il l'a reçue de Dieu, et en que tant possible il a été disposé par Dieu. Mais il a passé de la possibilité à l'existence, et c'est là sa malédiction. Or, Dieu a déclaré par des faits que le mal ne doit pas exister dans le monde de Dieu; il a ordonné une *rédemption du mal.*

Ainsi, je le crois, l'Ecriture nous donne la clef de la plus grande énigme que présente l'univers. Tu trouveras sans doute avec moi, mon cher Guido, plus de sagesse dans la folie de Dieu que dans le dédale de tous les systèmes humains. — Nous venons de parler de cette chute du premier homme, dont les conséquences se projètent sur les siècles les plus reculés. Mais nous-mêmes, où en sommes-nous? Oui certainement, l'homme est d'origine divine; mais c'est précisément cette considération qui est la plus propre à nous humilier. [1] Méditons-la sérieusement, puis regardons autour de nous et en nous, et toute pensée d'orgueil s'évanouira; nous nous jèterons le front dans la poussière, et nous pleurerons de voir l'ouvrage de Dieu si ignominieusement défiguré en nous. Dois-je maintenant, peut-être, mon frère, pour que ton cœur se brise et que ton courage s'évanouisse, faire passer sous tes yeux le long cortége de nos péchés et de nos erreurs, te conduire au cimetière où sont ensevelis nos vaines résolutions et nos jours dissipés follement, et te décrire le tombeau où gisent tant de projets et d'actions qui périrent à leur naissance? Ou la voix de la conscience te redit-elle déjà sans cesse ta folie et tes péchés passés, et retentit-elle, triste et lugubre comme la

[1] Pascal, 2e partie, art. I, § 5.: « La misère de l'homme se conclut de sa grandeur, etc. » *(Editeurs.)*

cloche mortuaire, dans ton cœur lassé de combattre? Serais-tu même plus fatigué de te relever sans cesse, que de tes nombreuses chutes, et doutes-tu davantage du bien que du mal qui est en toi? — « Pendant les pensées diverses des visions de la nuit, quand un profond sommeil saisit les hommes, une frayeur et un tremblement me survinrent, tous mes os en frémirent. Un esprit passa devant moi, mes cheveux se hérissèrent tout entiers. Il se tint là, mais je ne connus pas son visage, une image était devant mes yeux, et j'ouïs une voix basse, disant : L'homme sera-t-il plus juste que Dieu? L'homme sera-t-il plus pur que celui qui l'a fait? Voici, il ne s'assure point sur ses serviteurs, et il place la lumière dans ses anges. Combien moins s'assurera-t-il en ceux qui demeurent dans des maisons d'argile, dont le fondement est dans la poussière, et qui sont consumés à la rencontre d'un vermisseau? Du matin au soir ils sont brisés, et sans qu'on s'en aperçoive, ils périssent pour toujours.» [1] Guido, lorsque l'esprit paraîtra devant ta conscience, *tremble*, mais tremble *avec tressaillement;* car c'est *pour les malades* que le *médecin est venu*. Il existe dans chaque vie d'homme des momens, où la main mystérieuse, dont parle Daniel (ch. v), s'avance formidable au milieu de la joie et des festins, pour écrire dans la profondeur de la conscience avec le doigt du pressentiment : «Tu as été pesé, et tu as été trouvé trop léger.» Il arrive alors que l'un ne veut pas comprendre, et qu'il continue à boire et à manger, jusqu'à ce que la nuit le surprenne; l'autre appelle son Daniel, qui explique sans ménagemens la sentence de condamnation, il couvre d'or et de pourpre l'interprête, mais il s'assied de nouveau, mange

[1] Passage de Job IV, 13-20.

et boit jusqu'à ce que la nuit l'enveloppe. Pour toi, cher frère, tu seras du nombre des bienheureux qui écoutent avec docilité l'explication que l'esprit de Dieu donne de l'inscription, et qui se lèvent promptement, et fuient en toute hâte avant que les Perses arrivent et les chassent du royaume, d'un royaume qu'il est difficile de reconquérir. Les flots de la vie humaine, de ses joies, de ses peines, de ses jouissances et de ses privations, mugissent, semblables à une bruyante cataracte, à l'intérieur du cœur de l'homme; étourdie par ce fracas, l'âme entend à peine la douce voix de l'ange qui lui parle de de ce qu'il doit faire (Job. XXXIII, 23); mais si la cataracte s'arrêtait subitement, comme cette voix douce deviendrait éclatante, que dis-je, comme elle retentirait d'une manière effrayante dans le sein désert de l'homme! [1] Rentre en toi-même, cher ami, éloigne-toi de la multitude, retire-toi sur le Tabor en silence, et converse avec l'ange qui est en toi sur l'issue de tes jours. Oh! je sais bien ce qui se passera dans ton âme, je connais l'orgueil de l'ange déchu qui a honte de sa vie d'esclave et de sa figure difforme; mais l'*orgueil* qui est la cause de sa chute, ne lui permettra pas de se résigner bassement à sa dégradation; il ne fermera pas volontairement les yeux sur son triste état. Humilié, il acceptera plutôt pour un temps la vie d'un pauvre manœuvre et d'un mendiant, [2] dans l'espérance fondée que, par cet abaissement, il sera relevé.

[1] Pascal, 1re part., art. VII, § 1; art. IX, § 62. *(Edit.)*

[2] Cette expression, dont Tholuck fait un fréquent usage, est sans doute une allusion à une parole d'Achille (Odyssée XI, 488), que Platon, dans sa République (Livre 7, commencem.), avait déjà prise dans un sens profond. *(Edit.)*

Peut-on se dissimuler que le ver qui ronge la vie, c'est l'*égoïsme?* [1] Examinons en détail l'homme dans son état intérieur. Chez le premier homme, tel qu'il sortit des mains du Créateur, la volonté, le sentiment et la connaissance étaient intimément unis l'un à l'autre en Dieu. Depuis sa chute, ses descendans ont reçu, au lieu de la connaissance vivante de Dieu, la *conscience* qui n'a dû naître qu'avec le péché, puisque son rôle est de reprendre; au lieu du sentiment de la félicité, *celui du mécontentement et du malheur* qui est devenu dominant en eux; au lieu de cette volonté simple et une avec celle de Dieu, une *inclination partagée,* qui recherche et poursuit sans vigueur les choses divines, avec force et d'une manière arbitraire l'intérêt personnel. Il y a donc réellement un demi-dieu dans l'homme; mais la plus grande partie de son être est d'un animal : telle cette plaine aride et stérile de Bakou, sur laquelle voltigent quelques flammes sacrées. Comment la ville sainte, autrefois si populeuse, est-elle convertie en désert? Elle est veuve. Celle qui était une princesse parmi les nations, et une reine sur les royaumes, est esclave aujourd'hui! [2] Sonde-toi, cher ami, considère l'intérieur de ton âme, et dis-moi si les combats que je vais te décrire, ne sont pas ceux qui agitent en secret ton propre sein. Lorsque la conscience, d'une voix ferme, te prescrit ton devoir dans toute sa sévérité, tu te sens bien attiré de ce côté par un secret penchant; mais l'aveugle convoitise est toujours là, tel que Polyphème dormant dans sa caverne à côté d'Ulysse et de ses compagnons; elle se réveille, sa soif désordonnée veut être

(1) V. Diodati, p. 41. Pascal, 2me partie, art. XVII, § 67, art. XVIII, § 3. *(Editeur.)*
(2) Allusion à Lamentations de Jérémie I, 1. *(Edit.)*

apaisée. Le combat s'engage entre le géant aveugle et le penchant vers Dieu; celui-ci est soutenu puissamment par la connaissance de la volonté divine; mais bientôt il se trouble, les désirs égoïstes obscurcissent la conscience, et si l'œil qui est en nous est devenu ténèbres, combien profondes seront nos ténèbres (Math. VI, 23)? C'est dans la nuit que le péché saisit sa proie; c'est quand la connaissance est obscurcie, que l'homme obéit à ses passions. Mais à peine les a-t-il satisfaites dans les ténèbres, que la lumière de la connaissance reparaît dans sa pureté, et le juge s'avance pour le condamner. Ce combat, avec ses défaites répétées, a lieu, non pas seulement de loin en loin, dans les momens décisifs de la vie, mais tous les jours, toutes les heures, et il se renouvelle d'autant plus souvent que la conscience s'éclaire davantage par le commerce de l'âme avec Dieu, et que le faible penchant qui porte l'âme vers Dieu, se fortifie et se transforme en un vif amour pour Dieu. Nous reconnaissons en même temps combien la connaissance est soumise à l'empire de la volonté; puisque les exigences de la conscience deviennent et plus sérieuses et plus pressantes, à mesure que l'homme fait des progrès dans la vie divine.

Je te raconterai, cher frère, l'histoire des guerres du cœur humain, non pas avec mes paroles, mais avec celles de l'homme qui me les a fait connaître, d'un homme qui a bien su ce qu'est le combat, mais qui a aussi su gagner des couronnes. [1] Voici quelles sont les pensées de saint Paul sur ce sujet; tu les retrouveras dans son épître aux Romains, chap. VII, v. 9-25. « Il existe une époque dans la vie humaine où la conscience d'une loi

[1] Pascal, 2e partie, art. XVII, § 25, 68, 72. (Edit.)

supérieure, à laquelle l'homme doit se soumettre, n'est point encore éveillée en lui. Dans cet état, le péché est comme mort, car il n'entre point en lice, il ne lutte point contre la loi de la sainteté. Lorsque le sentiment d'une loi divine et sainte, à laquelle l'homme doit obéir, vient en moi, s'y éveille, le combat commence, et le péché déploie une force d'opposition de plus en plus grande. Le moi supérieur (cette douce et faible inclination de la volonté qui tend vers Dieu) est vaincu, languit et semble mort. La loi de la sainteté n'est que la cause indirecte de ma ruine, c'est l'inclination de ma volonté à l'égoïsme et la force prédominante de ce penchant qui en est la cause immédiate. *Si le privilége du bien consiste à tourner le mal même en bien; la malédiction du mal est de trouver dans le bien même une occasion de pécher*. En effet, si nous examinons l'état naturel de l'homme, nous trouvons que le moi spirituel est esclave de la volonté égoïste, tandis que la loi de Dieu ne se présente à l'homme que comme une obligation extérieure à laquelle s'oppose directement la plus puissante de ces deux inclinations qui se partagent son âme. Il arrive de là que je ne fais pas ce que me dit de faire la connaissance que j'ai de la volonté divine, ce que réclame ce désir de mon âme qui aspire à Dieu, tandis que je fais, dans des heures d'un entraînement aveugle, ce qui est en abomination à la bonne partie de moi-même. Ainsi, le moi supérieur, le vrai moi, ce qui me constitue réellement (et saint Paul reconnaît ici que la racine de l'homme est divine et que le mal n'est pas son essence), le vrai moi, dis-je, se range du côté de la loi de Dieu; et le mal que je fais est le fruit de ce penchant aveugle qui me domine, et qui, après avoir pris place comme un être étranger dans ma nature divine, aimerait à chas-

ser le vrai propriétaire. Voici donc ce qui se passe dans ma vie intérieure : je *veux* toujours faire le bien, c'est-à-dire l'inclination de ma vraie nature me porte constamment à rechercher Dieu et à renoncer à moi-même; mais elle est si faible que je ne puis faire le bien que je veux; avant que j'y prenne garde, j'ai fait une action mauvaise, qui est là devant moi. Je ne saurais nier que deux lois opposées ne règnent en moi. Dans la citadelle de l'homme intérieur habite la loi de la liberté, la loi des enfans de Dieu qui désirent ne pas pécher; au dehors, dans le domaine qui est étranger à mon véritable moi, commande la loi des penchans aveugles et égoïstes. Oh! qui me délivrera, malheureux que je suis, de cette masse de misères; je ne le puis moi-même, la loi elle-même ne le saurait pas davantage! *Christ* se présente, il fait cesser la division qui est en moi, et je lui en rends grâces. »

Mais je ne veux pas te parler maintenant de la guérison; je te demanderai et je te redemanderai plutôt : *Reconnais-tu l'existence de la blessure et sa gravité?* Car aussi long-temps que l'homme ne sent, ne voit pas sa blessure, les bandages ne sont pour lui qu'une entrave, que dans sa présomptueuse folie il s'efforce de briser. Tu me répondras sans doute : si les choses sont telles, si vraiment celui qui devait en nous être le maître est l'esclave, si le cyclope commande au demi-dieu, qui donc lui a donné cette puissance? N'est-ce pas Celui-là même qui veut châtier si sévèrement le péché? C'est Lui qui a précipité le malheureux dans l'abîme de l'océan, et il le punira de ce qu'il y a péri! Mais tu connais ma croyance; le péché ne peut venir de Dieu, et c'est par Adam qu'il a été introduit sur notre terre. Cepen-

dant il est vrai ([1]) qu'un Asaph peut broncher (Ps. 73), et un David s'étonner extrêmement à la pensée, que le premier homme déchu a produit des hommes déchus à son image, et que le péché, qui a enserré de ses bras gigantesques toutes les générations, est sorti d'un seul homme. Mais si je veux interroger le Dieu fort et compter avec lui, ne me répondra-t-il pas d'un tourbillon : « Qui est celui-ci qui obscurcit mon conseil par des paroles sans science (Job, 38)? Ceins maintenant tes reins comme un vaillant homme, c'est *moi* qui t'interrogerai, c'est *toi* qui me répondras. Anéantiras-tu mon jugement, et *me* condamneras-pour *te* justifier? » Le silence sera donc ma sagesse, et je rechercherai les traces de mon Dieu. Plus l'homme a appris à connaître dans son cœur le Dieu vivant et personnel, plus il est infatigable à poursuivre et retrouver ses voies à travers la masse confuse de l'histoire de l'humanité et de la vie commune. Tels les compagnons d'Orphée cherchaient, au milieu des sombres forêts de la Thrace, les membres épars du poète qu'ils aimaient. Or, l'un des caractères distinctifs de son gouvernement, et l'un de ceux qui prouvent le mieux pour ainsi dire tout son génie, est sans contredit que, dans le plan universel, le mal se développe partout librement et sans gène, et que, précisément au moment où il manifeste en plein ce qu'il est, il doit passer au service de la sagesse divine et accomplir sa volonté suprême. Il en est de même du péché d'Adam. Toute la race y participe, parce qu'elle se compose d'hommes tous semblables au premier; mais si, par le péché d'un seul, la mort a régné par ce seul homme, combien plus ceux qui reçoivent la plénitude de la grâce et du don de la

([1]) V. Pascal, 2e partie, art. v, § 4, 6. *(Éditeurs.)*

justice, règneront-ils en vie, par un seul, Jésus-Christ (Rom. v, 17)? Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé. On peut imaginer un Dieu qui, à la chute de chaque individu, l'anéantirait et avec lui toute la race qui est contenue en germe au dedans de lui, et créerait une nouvelle race, qu'il détruirait de nouveau quand elle serait à son tour tombée. Mais ce Dieu serait-il plus grand que celui qui, après que la race est tombée en un homme, dans le premier de ses membres, la relève par un autre homme qui en sort et qui en fait partie? Serait-il plus grand que celui qui laisse le péché s'étendre sur toute la race, afin de faire du péché même son serviteur, de le faire servir à l'exécution de ses plans, et qui sait ainsi ramener toutes choses par elles-mêmes à elles-mêmes? Oui, nous osons nous écrier : « Mort, où est ton aiguillon? Sépulcre, où est ta victoire? La mort est engloutie pour toujours par la victoire! » *Vaincre en succombant*, voilà le propre *des choses divines*, leur *droit* qu'elles ne partagent avec nul autre; et *le mystère du gouvernement de l'univers*, c'est que *le mal succombe en triomphant*, que chacune de ses nouvelles victoires ne fait que rendre plus inébranlables les colonnes du temple de Dieu. Satan combat contre Dieu le combat de Sysiphe; il n'y trouve d'autre jouissance que celle de la lutte même; il fait la guerre pour la faire sans fin ni but; l'Ossa et le Pélion qu'il entasse contre le ciel retombent sur lui-même. Dieu, qui habite une lumière inaccessible, sait construire avec les ténèbres même un arc de triomphe à sa propre gloire; l'intelligence déchue travaille avec l'esprit divin à la trame de l'univers, et tisse les liens destinés à l'enchaîner.—Que l'homme, qui voit défiler lentement sous ses yeux les folies et les crimes, les larmes et les malédictions de six mille années;

que l'homme, à qui sa propre vie n'apparaît, tant elle est misérable et souillée, que comme une ombre gigantesque, dont la vue le glace et le pétrifie; que l'homme mortel, dans l'angoisse de son cœur, s'écrie du milieu des orages qui soulèvent autour de lui d'épais tourbillons de poussière : Sentinelle! la nuit est-elle bientôt passée? Sentinelle! la nuit est-elle bientôt passée? Mais Celui qui habite le jour éternel, et pour qui le passé et l'avenir se confondent en un éternel présent, voit éternellement, dans l'humanité pécheresse, l'humanité rachetée. Nous pouvons donc répondre à ceux qui demandent quand finira la nuit : Si vous n'avez pas encore senti le poids de vos péchés, la question que vous faites a pour vous peu d'importance, et vous préoccupe peu; et si vous la faites le cœur oppressé sous le poids de vos péchés, la grâce du Dieu rédempteur vous ouvre déjà les portes des cieux, vous êtes aux yeux de Dieu un saint accompli.

Je ne saurais plus, comme autrefois, ne voir dans l'humanité qu'un nombre infini d'êtres isolés; la multitude dont elle se compose a un seul et même esprit, et si je ne veux pas renier la race dont je suis un des membres, comment renierais-je l'héritage commun de l'humanité, cet héritage qui me constitue pécheur? Je suis né homme, et à ma naissance j'ai puisé à la source commune de l'humanité, l'image de Dieu, qui, toute défigurée qu'elle est, porte encore ce beau nom; mais si j'accepte le bien, comment refuser le mal qui m'est arrivé en même temps et de la même source? L'homme est un être un et simple. Le plaisir que j'ai en ma propre volonté, est tout aussi bien *à moi* que le désir qui me fait aspirer à Dieu. C'est *à moi* qu'appartiennent ces convoitises condamnables qui se cachent dans les replis

les plus profonds de mon cœur, et que je connais et sens depuis le moment où la pensée s'est éveillée en moi. Tout le mal que j'ai apporté dans le monde en naissant dans le péché, est *à moi;* car c'est moi qui veut ce mal, qui l'aime, qui le désire. Ou tenterai-je de me séparer moi-même de mes penchans impurs? d'établir entre eux et moi une distinction imaginaire? Mais parce que je les condamnerais, en serais-je plus pur? dirais-je : Je serais un fort brave homme si je n'avais malheureusement pas des convoitises mauvaises? C'est la philosophie de cet Irlandais, qui était fort laid, et qui disait qu'il aurait été un joli garçon si, à sa naissance, sa mère ne l'avait pas échangé contre un autre enfant. Quant à la manière en laquelle ce que j'ai de commun avec toute l'humanité se trouve en moi, que ce soit par transmission et par la naissance, ou par telle autre voie qu'on voudra, cela m'importe peu : il me suffit de savoir que je suis un membre du grand corps de l'humanité, et que, mon individualité mise à part, il n'y a rien en moi qui ne soit dans l'humanité, et rien en elle qui ne soit en moi. Tous les hommes sont un en Adam, comme ils doivent tous devenir un dans la seconde souche de l'espèce humaine; dans la désobéissance du premier la peccabilité de tous s'est manifestée au grand jour, tout comme, dans la vie divine et parfaite du second, est apparue la glorification et la rédemption de tous.

Je conclus donc que le *troisième chapitre de la Genèse,* et le *septième de l'épître aux Romains* sont les *deux colonnes* sur lesquelles repose tout l'édifice du christianisme vivant, les *deux portes étroites* par lesquelles l'homme entre dans la vie. « *Descendite ut ascendatis.* » « Descendez pour monter. » (Augustini confess., t. IV,

c. 13). Telle est la loi première de l'Evangile; et c'est aussi pourquoi, dit le même docteur de l'église (*De civitate Dei*, I, 1), il est si difficile de défendre le christianisme; car, comment prouver aux orgueilleux que l'humilité est une vertu? et quelle vertu! Personne ne doute que notre cœur ne soit pas ce qu'il devrait être. Mais, pour que l'homme reçoive la nature divine qui fait de lui un autre être, il faut surtout que son cœur de de pierre soit brisé. L'esprit orgueilleux doit être ployé avant que le fondeur céleste puisse le jeter dans le nouveau moule. [1] Je le dis encore : *Sans descente aux enfers, point d'ascension au ciel; sans la connaissance de nous-mêmes, point de connaissance de Dieu.* [2] Il est des pensées sublimes qui jettent à genou l'homme; combien plus ne le devraient pas faire des pensées humiliantes! En vérité, en vérité, je te dis, si le grain de blé ne tombe dans la terre et ne périt, il demeure seul; mais s'il périt, il porte beaucoup de fruits. [3] As-tu oublié ces paroles d'Andrés : [4] Il me semble que celui qui connaît *bien* quelque chose, doit être,.... doit.... (oh! si je le rencontrais un jour, que j'aimerais à le connaître! je peindrais son œil pur, tranquille et serein, où se réfléchit le sentiment intime des grandes choses qu'il possède).... doit ne pouvoir s'enfler et s'enorgueillir,

[1] Allusion à Malachie III, v. 2 et 3. *(Editeurs.)*

[2] Pascal, 2me partie, art. XVIII, § 3, fin : « C'est un des grands principes du christianisme, etc. » *(Editeurs.)*

[3] Allusion à Jean XII, 24. *(Editeurs.)*

[4] Paroles de Claudius, auteur aussi célèbre par sa piété que par son originalité. Il demeurait à Wandsbeck, près de Hambourg, et a publié, sous le nom du *Messager de Wandsbeck*, huit volumes de petits écrits en prose et en vers, qui sont très goûtés de l'Allemagne religieuse. *(Editeurs.)*

encore moins critiquer et mépriser les autres.» Non, cher Guido, *nous ne devons pas nous enfler;* c'est là la première condition; la seconde est de ne pas avoir honte de mendier. Si l'on fait faillite, n'est-il pas plus honorable de confesser sa pauvreté que de mentir et tromper?

Revenir sans cesse sur la tache de notre nature, m'a-t-on dit, et me diras-tu peut-être aussi, n'est pas le langage du Nouveau-Testament, qui nulle part n'insiste sur cette connaissance comme condition fondamentale de la foi. Cette objection est en partie vraie, en partie erronée. Jean ne cria-t-il pas: « Convertissez-vous» avant que le Seigneur annonça le pardon? Que demande le Seigneur de Nicodème, avant de lui accorder l'entrée de son royaume (Jean III)? Qui appelle-t-il bienheureux dans son sermon sur la montagne? Dit-il, peut-être : Bienheureux sont ceux qui sont joyeux et qui se réjouissent dans le sentiment de leur force morale? Non, ses paroles sont : «*Bienheureux sont les pauvres en esprit*» (Matth. v, 4). Est-il venu appeler les justes à la repentance, ou les injustes? Le médecin vint-il pour ceux qui étaient en santé, ou pour les malades (Luc xv)? Il est toutefois vrai de dire que le Nouveau-Testament parle plus de la grâce que du péché; mais n'a-t-il pas été précédé par l'alliance de la loi, par cette alliance d'un Dieu saint, d'un Dieu jaloux qui ne pardonne ni la révolte ni le péché (Jos. XXIV, 19)? *Le but de l'ancienne alliance a été la connaissance du péché, celui de la nouvelle le pardon du péché.* La loi morale que Dieu a écrite en caractères ineffaçables dans chaque cœur d'homme, fut une seconde fois proclamée solennellement du haut du Sinaï, afin que le monde sût, que le Dieu, qui, du milieu des flammes et des tonnerres, révélait aux hommes

ses saintes lois, est bien le même qui avait fixé l'idéal de sa sainteté au plus profond de l'âme. Vois comment les Israélites au col roide résistaient sans cesse *à Dieu qui les aime*, jusqu'au moment où ils étaient humiliés de nouveau par le *Dieu irrité;* ne sont-ils pas la fidèle image de l'humanité orgueilleuse, en lutte continuelle avec Dieu, qui cherche à la vaincre tour à tour par la colère et par l'amour? Israël avait reçu avec la loi morale une loi cérémonielle, qui lui avait été donnée dans le but d'imprimer le plus profondément possible en son âme le sentiment de la complète dépendance où l'homme est de Dieu, et de lier ce sentiment à tous les détails de la vie; en effet, la loi cérémonielle, en étendant de tous les côtés ses commandemens et ses défenses, éveillait et rappelait dans les cœurs les plus légers la pensée d'un maître invisible et la conscience du péché. A cet égard encore, Israël est une image de l'homme naturel, qui, pour vivre libre dans son péché, voudrait oublier Dieu, et se soustraire à sa loi souveraine. — Ainsi, lors de la venue du Rédempteur sur la terre, le sentiment du péché n'était point étranger aux hommes; loin de là, ils inventaient mille procédés divers d'expier leurs fautes. Il n'y avait donc qu'à leur répéter : *Voilà l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde*. L'Ancien-Testament est partout sous-entendu dans le Nouveau, et partout la prédication de la grâce présuppose le sentiment d'une culpabilité que l'homme ne peut de lui-même expier et détruire.

Voilà, mon cher Guido, tout ce que je me sentais pressé de te dire. Puissent les paroles, que j'ai balbutiées dans ma faiblesse, devenir, par la puissance du Saint-Esprit, autant d'éclats de foudre qui sillonnent la nuit de ton âme. — L'homme, a dit Job, met sa main

aux cailloux, et renverse les montagnes jusqu'aux racines ; il fait passer les ruisseaux au travers des rochers fendus, et son œil voit tout ce qui y existe de précieux; il arrête le cours des rivières, et il tire dehors et expose à la lumière ce qui est caché. Mais où trouvera-t-on la sagesse? et où est le lieu de l'intelligence? L'homme ne connaît pas sa demeure, et elle ne se trouve pas dans la terre des vivans. L'abîme dit : elle n'est pas en moi. La mer dit : elle n'est pas avec moi. Elle est couverte aux yeux de tout homme vivant, et elle est cachée aux oiseaux des cieux. Le gouffre et la mort disent : nous n'avons fait qu'entendre parler d'elle. *C'est Dieu qui sait le chemin qui conduit à elle; c'est lui qui sait où elle est; car il voit jusqu'aux extrémités du monde, et il regarde sous tous les cieux* (Job, ch. XXVIII, v[ts] 9-11, 21-24). C'est à ce Dieu invisible que je t'adresse, c'est lui qui te guidera. Crois-moi, *un seul attrait du Père*, et des mondes d'erreurs s'écroulent; *un seul baiser du Fils*, et des océans de péchés tarissent. Prends donc, ô mon ami, toi que j'aime comme moi-même, prends les ailes de la prière, et, t'élevant par delà les mondes et le règne de la vanité, va contempler hardiment l'Eternel face à face.

« Celui qui ne veut pas croire en Christ, doit voir comment il se tirera d'affaire sans lui. Toi et moi n'y savons aucun remède. Nous avons besoin de quelqu'un qui nous soutienne et nous appuie dans le cours de notre vie; de quelqu'un qui place sa main sous notre tête au jour de notre mort. Or, c'est là ce qu'Il sait faire admirablement, ainsi que nous l'apprenons par ce qui est écrit de lui, et nous ne connaissons personne de qui nous recevions plus volontiers ces services. Qui jamais aima comme lui? Quel est l'homme dans le cœur duquel

soient jamais venues d'aussi grandes pensées d'amour que celles que la Bible nous raconte de lui? et tant de bonté et d'affection pour nous qui en sommes si indignes! Jésus est une sainte et brillante apparition qui se lève comme une étoile dans la nuit sur le chemin du pauvre pélerin, et qui répond et satisfait à ses besoins les plus intimes, à ses pressentimens et à ses désirs les plus secrets.» ([1])

Ah! si tu le connaissais, mon Guido!

Ton JULIUS.

CHAPITRE SECOND.

Lettre de Guido. Guido se reconnaît pécheur et s'est humilié à la vue de lui-même. Les payens eux-mêmes avaient reconnu la misère de l'homme. L'expérience atteste la réalité et la grandeur du mal dans l'individu, dans l'humanité, dans la nature. D'entre les philosophes spéculatifs qui rejètent l'expérience, quelques-uns sont arrivés tout près de la vérité. Mais les rationalistes restent à moitié chemin, et leur philosophie n'est qu'une philosophie d'enfans. La vraie science vient de Dieu et conduit à Dieu. — Guido décrit l'état de son âme, sa joie, sa tristesse; surtout il ne saisit encore qu'imparfaitement la rédemption. Il reconnaît avec son ami que la connaissance du péché est l'unique chemin du ciel.

(Editeurs.)

Trois mois environ s'écoulèrent avant que Julius reçut une réponse de Guido. Elle était conçue en ces termes :

([1]) Claudius. *(Editeurs.)*

Mon cher Julius,

Le calme se fait jour dans mon âme. Une douce lueur se répand sur les nuées de l'orage, et le tonnerre qui gronde encore s'éloigne de plus en plus. «Au delà des étoiles brillent d'autres étoiles aux dernières limites de l'éther; leurs rayons ignorés s'élancent depuis des siècles vers notre petite planète, et n'y sont point encore arrivés; mais toi, Dieu infiniment grand, tu es aussi infiniment près.»

Mon cœur est encore trop agité, mes yeux trop humides; je ne puis te raconter qu'en peu de mots l'histoire de mon âme.

Oui, je l'ai compris: «L'homme peut méconnaître la vérité, la mépriser, la retenir captive; mais quelques détours qu'il fasse, quelques fausses routes qu'il prenne, il ne fait après tout que s'égarer, et dans toutes ses courses, c'est toujours la *vérité qu'il recherche et désire*. Il ne peut se passer d'elle, et lorsqu'elle lui apparaît, il est forcé de *fléchir la tête devant elle*.» [1] Mais quelle sagesse est la plus insensée: celle qui se figure que l'homme, dont la vie est si courte, aura le temps de découvrir la vérité parmi les mille systèmes qui s'offrent à lui, et les mille folies qui remplissent ses jours? ou celle qui, dans une magnanime résignation, désespère de la trouver, et déclare toute recherche inutile?

Ta lettre et les jours nouveaux qu'elle jetait sur ma vie intérieure, ont opéré de grandes choses en moi; et quoique je ne ploie la tête qu'à regret, je la ploie cependant. Désires-tu une image de ma vie intérieure:

Und es wallet und siedet, und brauset und zischt, etc. [2]
«L'onde s'agite et bouillonne, elle mugit, elle siffle; on

[1] Claudius. *(Editeurs.)*
[2] Schiller, ballade du Plongeur. *(Editeurs.)*

dirait une eau épanchée sur un foyer ardent; l'écume vaporeuse s'élance jusqu'au ciel et les ondes s'entassent et se repoussent sans relâche.» Cependant «un bras, une épaule d'albâtre s'élèvent au-dessus des flots, c'est lui, et de sa main gauche il agite dans les airs la coupe avec des signes de joie.»

Depuis ta première invitation à diriger mes recherches sur le mal, et à l'étudier non seulement dans les livres, mais dans les cœurs, je crois avoir posé le pied sur un terrain plus solide. Les résultats de tes expériences et de tes méditations, tels que tu me les as fait connaître dans ta dernière lettre, me paraissent maintenant être vrais et réels, je dois l'avouer. Oh! pourquoi l'homme va-t-il chercher hors de lui, loin de chez lui la lumière sous tous les cieux, tandis qu'il peut la faire jaillir dans sa maison même par le simple choc du silex et de l'acier. L'homme n'est-il pas la mesure de toutes choses? et comment mesurer, sans connaître la mesure dont on fait usage? La crainte que j'éprouvais de descendre dans l'effrayante nuit de mon cœur, me poussait à me mentir à moi-même plutôt que de mendier. Si les hommes, du nombre desquels j'ai fait partie jusqu'à présent, refusent l'instruction de la folie (μωρία) chrétienne, ils devraient accepter du moins celle des Hellènes! Qu'ils apprennent de Socrate, de ce fils de la sage-femme, qui connaissait l'art de mettre au jour *l'homme caché*, comment, en se connaissant soi-même, on apprend *ce qu'on possède*, et en connaissant ce qu'on possède, on apprend *ce dont on a besoin* (Xénoph., mém. IV, 2). Je n'ai maintenant plus honte d'aller chercher la vérité, non auprès des philosophes qui en parlent depuis les tréteaux, mais auprès du prophète qui l'annonce du fond de la fosse et du milieu de la boue

(Jérémie, ch. XXXVIII). Je ne puis qu'approuver ces paroles d'un payen qui n'attribue la connaissance de l'homme, dans toute son étendue, qu'à un seul être, qui est plus près de nous que nous ne le sommes de nous-mêmes : Τὸ γνῶθι σεαυτὸν, τοῦτ' ἔπος μὲν οὐ μέγα, ἔργον δ' ὅσον Ζεὺς μόνος ἐπίσταται θεῶν. « Connais-toi toi-même ! petite parole, mais œuvre telle que Jupiter l'entend seul d'entre les dieux. » (Ion, le tragique, apud Plutarch. ad Apoll. c. 28). Oui, cher ami, maintenant que mes yeux sont pour la première fois ouverts à ces choses, et que je vois comment nombre de payens ont, avec une noble hardiesse, rejeté le voile qui cache à nos regards notre misère, j'ai de plus en plus honte de ma philosophie de parade. Je comparais les uns aux autres, il y a peu de jours, les passages suivans. *Platon :* « Deux chevaux sont attelés au char de l'âme, l'un d'eux est beau, bien fait ; son encolure est noble, son œil est noir, son pelage est blanc et il n'a besoin d'aucun fouet ; l'autre est mal fait, rétif, ses yeux sont rouges et son poil gris » (Phædre p. 253. Steph.). *Krates :* « Tout comme la grenade renferme toujours un pepin pourri, de même tout homme a pour le moins un mauvais penchant ; aucun n'est sans péché » (Diog. Laërt. vitæ phil., liv. VI, § 89). *Xenophon :* « J'ai évidemment deux âmes ;..... [1] si je n'en avais qu'une seule, elle ne serait pas à la fois bonne et mauvaise, elle n'aimerait pas simultanément le bien et le mal, et ne saurait à la fois vouloir et ne pas vouloir une même chose. Il existe donc évidemment deux âmes. Lorsque la bonne âme a le dessus, nous faisons le bien ; dans le cas contraire, nous faisons le mal » (Cyrop., liv. VI, c. 1, § 41). *Plutarque :* Les passions sont *innées* chez l'homme, elles

[1] Pascal, 2e partie, art. V, § 5. *(Editeurs.)*

ne viennent point du dehors ni ne se forment en lui après sa naissance, et si elles n'étaient contenues par une sévère discipline, l'homme ne serait probablement pas plus doux que le plus sauvage des animaux » (*De recte audit.,* c. 2). Diodote, dans *Thucydide,* dit à la fin de son discours contre Cléon : « Tous les hommes péchent en public et en secret. Les mauvais désirs aveuglent l'intelligence qui se laisse séduire par l'espoir du gain, et l'homme commet ainsi le péché. Pour le dire en peu de mots, c'est folie et sottise que de s'imaginer que lorsque les désirs sont une fois vivement excités chez l'homme, ils puissent être réprimés par une loi ou par tout autre moyen » (Thucydide, de bello Pel., liv. III, c. 45). « Qu'est-ce que l'homme ? demande enfin *Aristote,* l'image de l'impuissance, le jouet des vicissitudes, le berceau de l'envie et de la souffrance, pituite et bile » (Apud Stob., Serm. 96). Dis-moi Julius, ne sont-ce pas là de ces témoignages que Dieu n'a cessé de donner à toutes les nations, et dont saint Paul parlait aux habitans de Lystre (Actes des apôtres XIV, 17) ?

Depuis que j'ai recueilli mon esprit dissipé, et détourné mes regards des vains objets du monde extérieur pour les concentrer sur moi-même, j'ai bientôt reconnu qu'en vérité nous sommes *tous* mauvais et *très* mauvais. Je l'ai reconnu, et grâces en soient rendues à Celui qui est à la fois la lumière et la vie du monde, je me repose en la pleine certitude que le Père des lumières ne peut être le père des ténèbres. De faux tons troublent sans un moment de relâche l'harmonie de la vie. Ne dois-je pas le reconnaître et en convenir ? ou habituerai-je mon oreille à ces faux tons comme s'ils étaient harmonieux ? Voilà pourtant ce que doit faire celui qui se per-

suade que le mal est l'ombre qui relève le bien, la condition imposée par Dieu même au développement de ce dernier. Et vous qui jetez sur le monde un regard si débonnaire et qui trouvez partout plus de bien que de mal, n'entendrez-vous, ne comprendrez-vous jamais ce cri éclatant que le mal arrache à tout ce qui a vie? Abaissez vos regards, hommes lâches et mous, sur votre propre cœur, et voyez comment, du matin jusqu'au soir, vous ne cherchez dans toutes vos actions que vous-mêmes et votre plaisir. Voyez avec quelle peine votre cœur revêt les dispositions d'une charité toujours humble, toujours bienveillante envers tous les hommes sans exception. Voyez comment la passion que vous imaginiez avoir surmontée, éclate à la première occasion avec un redoublement de violence. Et ne considérez pas seulement vos actions et vos paroles dont le domaine est limité, prenez garde aussi à ces millions de pensées et de désirs qui chaque jour assiégent votre âme, et voyez si vous oseriez en dérouler la millième partie en présence du Christ? Aux fautes commises, ajoutez les péchés par omission, examinez quel élément impur s'attache aux actions, aux paroles, aux pensées les plus pures. Parmi les péchés que vous avez domptés, combien en avez-vous dompté par l'amour pour Dieu? Vous avez terrassé une passion par une autre, la sensualité et l'avarice par l'orgueil, et l'orgueil à son tour par la mollesse et par la paresse. Le bien que vous avez fait, a eu presque toujours sa racine dans un orgueil plus ou moins grossier. Fixez maintenant votre attention sur le monde; que signifie cette épaisse et sombre nuée de crimes et de violence, de légèreté et d'arrogance, de sensualité et d'avarice, d'envie, de jalousie, d'inimitié, de haine, de colère, qui pèse sur tous les siècles de l'histoire, et qui cerne

l'horizon de tous les côtés. Entendez-vous les Bidpais, les David, les Juvenal, les Erasme élever leurs plaintes chez tous les peuples et sous toutes les zônes : « L'Eternel, disent-ils, regarde du ciel les enfans des hommes ; il voit s'il en existe quelqu'un d'intelligent ou qui le craigne ; mais ils se sont tous détournés de lui, ils sont tous corrompus, il n'y en a pas un qui fasse le bien, non pas même un seul; où est la génération qui, dans son dégoût du présent, ne porte pas loin d'elle-même ses regards vers le passé ou vers l'avenir? » Ne voit-on pas apparaître, à peu près dans chaque siècle ,une nouvelle série de péchés et de convoitises qui règnent pour un temps sur l'humanité? et l'homme à courte vue peut seul se réjouir des péchés qui s'en vont, il ne voit pas ceux qui arrivent. Le mal ne peut être contenu par rien ; veut-on lui mettre des bornes, il gagne en intensité et en hauteur; et vous comprendrez de quelle force il est doué, en parcourant des yeux les armes aussi nombreuses que diversifiées avec lesquelles Dieu et l'homme entrent en lice avec lui : cette immense série de législateurs, de sages, de monarques, de docteurs, de pédagogues, de prêtres, qui, d'un commun accord, cherchent à repousser l'ennemi. [1] Enfin, arrêtez vos regards sur les souffrances et les misères des mortels, sur les pestes, les grêles, les famines, les émigrations, les épidémies, les tremblemens de terre, les guerres et les séditions, qui sont tout autant de foudres dont Dieu se sert pour réveiller le pécheur qui dort dans son péché. Et maintenant, réunissez tous ces maux en un seul faisceau, embrassez-les d'un regard, et dites, dites-moi

[1] V. le passage remarquable de Pascal, 2e partie, art. v, § 5 : « Pour moi, j'avoue qu'aussitôt, etc. » Comparez aussi art. XIII, § 5. *(Editeurs.)*

si l'homme obéit au maître intérieur qui devrait dominer sur lui, et si l'esprit du bien est chez lui plus puissant que l'esprit du mal.

L'histoire parle de quelques philosophes qui se sont crevé les yeux pour ne point être troublés dans leurs contemplations (Porphyre, *de abstinentiâ carnis*); mais combien n'y a-t-il pas d'hommes spéculatifs qui se crèvent les deux yeux de l'expérience, de peur de voir s'évanouir les fantômes de leur cerveau? Et cependant l'expérience et la spéculation, telles que l'homme et la femme, seraient l'une et l'autre stériles, si elles voulaient vivre séparées. Dans la question du péché en particulier, c'est l'expérience, et l'*expérience* seule qui décide. La flamme que nous portons en notre cœur, quelque faible et pâle qu'elle soit, témoigne néanmoins avec une telle puissance de notre origine divine, qu'elle peut faire oublier à tout homme, mais surtout aux philosophes spéculatifs, la demeure impure et ténébreuse qui la renferme. Oui, en vérité, si le jour ne l'annonçait au jour et la pensée à la pensée, l'homme ne connaîtrait jamais *qu'il est réellement perdu, et perdu sans ressource.* Cependant plusieurs philosophes spéculatifs, dans leurs recherches de la vérité, sont arrivés très près de son trône. Mais comme la découverte de la vérité en ce qui concerne le mal, apporte avec elle la guerre et l'épée, ainsi que le creuset du fondeur, ils se sont hâtés de tirer le voile et sont restés volontairement dans l'obscurité. Combien Kant fut près de la vérité! Les coups d'œil qu'il jeta sur le côté ténébreux de l'âme humaine, sont si justes, qu'on ne peut assez s'étonner comment il n'a pas senti se former en lui le désir de voir l'étoile du matin se lever dans sa nuit. Il n'oserait, dit-il dans son écrit sur la religion, combattre ces paroles d'un membre du parlement anglais : « Chaque

homme a son prix pour lequel il se vend.» Il reconnaît «dans le cœur de l'homme une certaine malice;» c'est par elle qu'il explique «pourquoi le malheur de nos meilleurs amis a quelque chose qui ne nous déplait pas entièrement.» Il voit le penchant dominant au mal, non seulement dans l'état de civilisation, mais encore dans l'état de nature; il avoue ne pas concevoir le principe premier de ce penchant, et toutefois il se refuse à le reconnaître comme quelque chose d'inné, qui se transmet par la naissance. Comme l'ignorance et l'aveuglement de ce philosophe se peignent dans les paroles suivantes: (1) «L'origine rationnelle de cette déviation de notre libre arbitre, par suite de laquelle il admet au premier rang, parmi les maximes qui le dirigent, des motifs subordonnés; en d'autres termes, l'origine rationnelle du penchant au mal nous demeure *insondable*: car elle doit nous être imputée, et par conséquent on serait forcé d'admettre la présence d'une maxime mauvaise, dans la source primitive de toutes les maximes qui dirigent le libre arbitre. Le mal n'a pu découler que du mal moral (il n'a pu résulter des simples limites de notre nature); et cependant la disposition originelle de l'homme est au bien. On ne peut admettre qu'un autre être que l'homme ait pu corrompre cette disposition au bien, puisque cette corruption doit être imputée à l'homme. *Ainsi nous ne pouvons trouver aucun principe d'où le mal moral ait pu venir en nous.*» Si ceux de nos théologiens, qui s'intitulent les *raisonnables* (rationalistes), étaient sincères, ils confesseraient leur ignorance sur ce point capital aussi

(1) *La religion dans les bornes de la raison*, 2e édit., p. 46. — L'ouvrage remarquable intitulé: *Emmanuel, livre pour les juifs et pour les chrétiens*, Berlin 1805, nous montre combien ce philosophe était à *certains* égards près de la vérité.

franchement que Kant l'a fait ; et s'ils étaient meilleurs logiciens, ils pousseraient leur spéculation jusqu'au terme de toute spéculation (le panthéisme), à moins, toutefois, qu'ils ne consentissent à entrer dans ce domaine de la foi qui leur paraît si indigne d'eux.

Tu ne saurais croire, cher Julius, combien, après toutes mes expériences, la sagesse banale de cette nouvelle école me paraît méprisable. Insensés qui s'efforcent d'établir entre le ciel de l'Evangile et l'enfer du panthéisme une demeure intermédiaire, un *limbe des pères,* où ils ne feront jamais entrer, après tout, que des paresseux d'esprit et des *enfans*. Il faut être un jeune étourdi, et ne pas savoir encore que chaque vérité nouvelle que découvre une génération est accompagnée de son ombre, pour s'écrier avec Pheidippides (Aristophanis nubes, v. 1395) : «Qu'il est doux de s'abandonner aux doctrines nouvelles et de planer avec génie au-dessus des vieilles traditions ! » Mais lorsque notre vie approche de son été, nous demandons à la science non plus des fleurs qui nous amusent, mais des fruits qui nous nourrissent. Lorsque l'adolescent est devenu homme, il ne se contente plus des morceaux d'or qu'il trouvait éparpillés sur le sol, et dont il ne savait faire que ses jouets ; il n'a pas de repos qu'il n'ait trouvé la mine dans le sein de la terre, et atteint, non sans effort, à la lueur des lampes souterraines, le trésor qui doit le faire vivre à la lumière du soleil. Car nous pouvons appliquer ici encore les paroles souvent citées du sage de Verulam : « Il est très certain, et l'*expérience* le confirme, que si un léger trait pris à la coupe de la philosophie conduit peut-être à l'athéisme, un trait plus long ramène à la religion » (Bacon, de Augm. scient. liv. I, c. 1). Je n'ai point oublié, Julius, quels pressentimens indéfinissables ces pa-

roles de Plutarque reveillèrent de bonne heure en nos cœurs : « Les initiés se réunissent au commencement avec bruit et tumulte, en se heurtant les uns les autres ; mais si tôt qu'on leur fait voir les sanctuaires, ils les observent en silence et dans la crainte. Il en est de même de la sagesse ; ses portes sont assiégées par la foule qui est bruyante, hardie et babillarde ; mais celui qui pénètre dans l'intérieur y voit une grande lumière, comme si le lieu très saint se fût ouvert devant lui ; aussitôt son attitude change, il devient silencieux et tremble, et il continue sa marche, humble [1] et sérieux, en suivant, comme si elle était un Dieu, la connaissance qu'il a acquise. » Vénérable payen ! oh que la science n'a-t-elle été cultivée par tous avec ton esprit ! Ils en ont fait comme un ballon qu'un homme construit lui-même, et dans lequel il se place en maître pour s'élever vers les étoiles ; mais il ne peut dépasser l'atmosphère terrestre ; et s'il parvenait jamais dans les régions supérieures, il périrait infailliblement. La science [2] est la création, non de l'homme, mais de Dieu ; elle ne s'élève pas de la terre aux

[1] Plutarque, de profectibus in virtute, c. 10. — Ce passage est du petit nombre de ceux où, chez les anciens, le mot ταπεινος est employé dans un sens relevé ; ordinairement il signifie *méprisable*. Plutarque paraît avoir emprunté cette expression à Platon (de legibus, l. IV, p. 185, Bip.), qui a donné le même sens au mot ταπεινος. — (V. Pascal 2ᵉ partie, art. IV, § 12. *Editeurs.)*

[2] Dans ce paragraphe, Tholuck oppose à la philosophie qui veut arriver à la connaissance des vérités humaines par le raisonnement, et par les seules forces de l'homme, la vraie philosophie qui est une recherche de la vérité faite avec l'âme tout entière, avec le cœur, le sens moral, la foi religieuse, aussi bien qu'avec la raison, et qui conduit l'homme à Dieu, parce que Dieu l'éclaire et l'attire. *(Editeurs.)*

cieux, elle s'abaisse du monde éternel au milieu des hommes; elle est l'arc-en-ciel, le pont aérien par lequel Dieu descend vers ses enfans et ses enfans montent vers lui. La connaissance monte au ciel, mais par des degrés; *la foi seule y entre au vol*. Mais combien d'hommes font de la science le même usage que de leur vie!

Man deal with life as children with their play,
Who first misuse, than cast their toys away. (1)

Ce mauvais emploi de la science est précisément ce qui me répugne le plus dans cette superficielle école de théologie. Manquant d'énergie, incapables de s'élever aussi bien que de descendre, les rationalistes s'épanchent de tous côtés en longueur et en superficie, et construisent toute leur vie spirituelle de phrases et d'aperçus. Non, certes! telle n'est pas la science; qu'on en fasse un temple, un jardin, une harpe d'école, je le veux bien; mais non un balais! (2) Je frémis, cher Julius, en voyant encore à mes côtés des centaines de de candidats au pastorat, qui, au lieu de bâtir, rassemblent de petites pierres, au lieu d'édifier, grattent la terre. Oh! Julius, dis-moi, si le sel perd sa saveur, avec quoi le salera-t-on?

Julius, je t'ai fait lire dans mon âme. Tu le vois, je tiens la coupe élevée au dessus des vagues écumantes; mais les ondes mugissent encore. Tu as compris sans doute que l'esprit orgueilleux a ployé et que le cœur de pierre est brisé. J'ose le dire en toute sincérité, je ne suis pas grand à mes propres yeux, je suis le plus indi-

(1) Cowpers Poëms. London 1815, p. 77.

(2) Un balais avec lequel on ramasse des débris épars et informes de la vérité. *(Editeurs.)*

gne des enfans des hommes. Je dis avec David (Ps. CXIX, v[t] 67) : *Avant que tu m'eusses humilié, je courais à travers champ, mais maintenant je garde ta parole.* J'ai commencé, il y a deux mois, un journal de ma vie, dans l'intention d'apprendre à me connaître par ce miroir ; j'y ai déjà vu bien clairement que je suis dépourvu de beauté. Je sens encore un grand trouble en moi ; et cependant je ne sais quel souffle doux et subtil vient, dans ma tristesse, me rafraîchir les joues. Maintes fois, lorsque, pensif et concentré sur moi-même, je m'afflige de voir le froment étouffé par l'ivraie, tant chez moi que chez d'autres, une voix mystérieuse me dit : Dieu est ton ami ! J'éprouve alors une douce joie qui m'était tout-à-fait inconnue, et qui me fait souvent fondre en larmes : je pleure beaucoup et long-temps ; puis je me sens si heureux ! Autrefois, il y avait un fond d'inquiétude dans tous mes instans de repos ; aujourd'hui, une douce paix repose sur toute inquiétude et toute agitation. (1) Ma vie entière ressemble à un soir d'été au moment où le soleil se couche.

Autrefois il me semblait souvent qu'une grande pensée allait éclore en moi ; j'en avais le sentiment distinct, quoique je ne pusse me rendre compte par la réflexion de ce que j'éprouvais. Mais quand venait le moment où cette pensée devait paraître au jour, elle se résolvait en une pluie de mille petites idées. Maintenant, au contraire, toutes mes pensées ne me paraissent être que le reflet d'une grande et unique pensée. — Hier, je rencontrai A., tu sais tout le chagrin qu'il m'a causé. Je voulais passer froidement à côté de lui, mais je pensai au Seigneur

(1) V, le développement de cette belle pensée dans Diodati, p. 162-166. *(Editeurs.)*

Jésus ; le combat fut un instant indécis, puis je lui tendis la main ; il me prit alors une émotion si profonde, que j'eus grande peine à retenir mes larmes. Quelle différence il y a entre faire quelque chose pour tel autre motif, ou le faire par amour pour le Christ qui nous a pardonné !

Je ne sais si je suis né de nouveau, mais je sais que ce doit être une inexprimable félicité que d'être un vrai chrétien. Il me semble parfois que la connaissance de ma misère et de ma corruption m'a obtenu la permission de soulever de temps en temps le coin du voile qui cache un magnifique sanctuaire. Et lorsque mon regard y pénètre, mon âme en est tellement émue, qu'elle attendrait volontiers pendant des années le moment de franchir le voile, assurée qu'elle est des magnificences dont il me sépare.—De semblables paroles [1] étonnent beaucoup P. que je vois souvent ; il ne les comprend pas, et je n'essaie pas non plus de les lui rendre claires : elles se sentent et ne s'expliquent pas.

Je ne te cacherai cependant pas, cher ami, à toi, à qui je suis redevable, après Dieu, de ma vie spirituelle, que fort souvent je ne sais où puiser quelque consolation : [2] cela m'arrive surtout lorsque je vois que ma sanctification n'avance pas comme je le voudrais. Parfois, dans ces heures d'angoisse, une manne cachée (je ne saurais la désigner autrement), une consolation sortie des profondeurs les plus reculées de mon âme, vient me rafraîchir ; mais souvent aussi je m'irrite, je me dépite, je tombe dans la froideur la plus complète et je suis malheureux. Au reste, la doctrine de la ré-

[1] Cp. sur le langage nouveau des chrétiens, Pascal 2e part. art. XVII, § 15. *(Editeurs.)*

[2] Pascal 2e partie, art. XVII, § 28. *(Editeurs.)*

demption ne m'est encore claire, ni sous le point de vue scientifique, ni pour la pratique de la vie. Je crois bien qu'elle est vraie, mais mes idées à ce sujet changent souvent d'un jour à l'autre. J'ai surtout de la peine à donner toute leur valeur aux faits de la rédemption, à la partie historique, dans laquelle je ne verrais plutôt qu'une grande et belle idée. Veuille donc me faire part, dans ta prochaine lettre, de tout ce que tu croiras pouvoir m'aider à arrêter sur ce point mes vues, et à me diriger dans la pratique.

Cher et bien-aimé! quand te reverrai-je? Alors nous pourrons rendre ensemble grâce à Dieu avec un cœur plein de joie, à cette même place où ensemble nous l'avons prié dans notre enfance! Avec quelle prudence tu as guidé vers la vérité mon cœur égaré! Quel bonheur pour moi que tu m'aies conduit au péché, pour m'apprendre, en partant de là, à connaître tout l'Evangile. Je lis beaucoup Luther. Quelle profondeur de sagesse et de science chez cet homme de Dieu! Il dirige les âmes comme tu m'as conduit. Il dit, dans l'explication du premier psaume de pénitence (Ps. VI), au second verset (Œuvres de Luther, Altenbourg, premier vol., p. 26) : « Ce psaume et ceux qui lui ressemblent ne peuvent être vraiment compris ou répétés en prières que par ceux qui ont perdu ce qu'ils possèdent, comme c'est le cas à la mort; et bien heureux sont ceux qui éprouvent cette perte pendant leur vie; car *tout homme doit passer par une ruine complète*. Quand elle survient, et que l'homme se voit anéanti dans toutes ses forces, dans toutes ses œuvres, dans tout son être, tellement qu'il n'est plus à ses yeux qu'un misérable pécheur, condamné et abandonné; alors, s'avance la force et le secours de Dieu. « J'avais péché, s'écrie Job, j'avais

renversé le droit, et cela ne m'avait point profité; mais Dieu a garanti mon âme afin qu'elle ne passât point par la fosse, et ma vie voit la lumière» (Job, XXXIII). Personne ne reçoit la force et le secours de Dieu qu'il ne l'ait demandé de tout son cœur, et personne ne prie du fond de son cœur s'il n'a été premièrement saisi d'un effroi intime, et s'il ne s'est senti entièrement abandonné; autrement il ne sait ce qui lui manque, et il est tranquille et s'appuie sur une autre force que celle de Dieu, sur la sienne propre ou sur celle d'autres créatures. Ainsi, *pour que Dieu puisse nous faire part de ses consolations et de sa force, il doit commencer par nous dépouiller de tout autre appui, il frappe l'âme d'une profonde tristesse et la fait soupirer et crier après la délivrance.*»

Tu as pris Claudius en affection, cher Julius : depuis que tu m'as fait partager tes prédilections, il est devenu pour moi le plus cher des livres après la Bible. On peut lui appliquer ce qu'il dit de l'Evangile de Jean : quelques nuages crépusculaires, et derrière eux la pleine lune. Je finis avec ses propres paroles et je t'embrasse dans l'esprit qui l'animait.

« Le Saint-Esprit commence et achève l'œuvre de la foi dans une âme qui a souffert et qui a accompli fidèlement son temps de purification. Il console, il illumine et il sanctifie. Il est donné du Père à ceux qui le lui demandent. Voyez le grain de froment : il tombe en terre, s'y ramollit et s'y dissout; puis, peu à peu, sans que nous le comprenions, il reçoit la vie pour laquelle il est fait, il germe et croît en silence jusqu'à ce que la tige s'élève au-dessus de terre. Telle est, suivant la sainte Ecriture, l'histoire de cette âme. Elle perd peu à peu sa forme naturelle, elle quitte ses affections et ses

pensées précédentes, elle ressent en elle une vie et une force nouvelle, que l'esprit de Dieu dégage de plus en plus de toute entrave, et qu'il élève au-dessus du monde, jusqu'à ce que le jour commence à poindre, que l'étoile du matin paraisse et que le mystère du Christ en nous soit accompli en elle.

»*Der Lœwe liegt und fäult, und schwelt :* le lion (de Samson) gît sur le sol et se corrompt, et celui qui dévorait donne des alimens. La semence tombe en terre et meurt..., puis germe doucement.

»Et la nature est un miroir dans lequel tu apprends ce que ton esprit attend de toi pour qu'il puisse naître à la vie.

»En nous sont deux natures, mais une seule loi les régit : c'est par la mort et par la souffrance que passe le chemin qui conduit à la paix.»

Adieu, mon Julius.

Ton Guido.

—

SECTION SECONDE.

DU RÉDEMPTEUR.

CHAPITRE PREMIER.

Lettre de Julius. De la joie de l'homme sauvé, et du repos de l'âme en Jésus-Christ.

Etat de l'humanité avant l'arrivée de Jésus-Christ. Elle était malade; plusieurs avaient en vain essayé de la guérir. Elle attendait un libérateur. De son état désespéré, quand apparut le vrai médecin. Des fausses idées qu'elle se faisait de lui : il était le Fils de Dieu sous la forme d'un esclave.

De l'œuvre du salut considérée dans sa totalité.

—

De la nécessité d'un sauveur. Il devait être saint et pur, et l'humanité était tellement dégradée par le péché qu'elle ne pouvait produire elle-même un être semblable. D'autre part, il fallait que l'humanité se relevât de sa chute par elle-même, et que le Sauveur fût un de ses membres, fût un homme. Non pas toutefois qu'il n'y ait absolument que péché et erreur dans l'humanité; mais l'erreur en particulier est telle, que l'homme ne peut par lui-même connaître la vérité dans les choses divines et nécessaires. Ce que prouvent les nombreux témoignages des payens sur l'incapacité de l'homme à cet égard; jugement de Hamann sur la philosophie comparée à la loi. Il fallait un sauveur qui fût à la fois homme et Dieu, qui fît connaître à l'homme la vérité et le chemin du ciel, et qui fût lui-même la vérité et ce chemin. C'est renverser le christianisme, que de ne garder de Jésus-Christ que sa doctrine; ainsi que le font les rationalistes qui réduisent ses enseignemens religieux à si peu de chose, que les docteurs mahométans pourraient lui être égalés, et qui méconnaissent tout autant la nature extraordinaire de sa morale, qui se résume en un mot, l'amour.

Action objective de Jésus-Christ comme roi, sacrificateur et prophète de sa race. Il est le sauveur des hommes pécheurs, le vainqueur de la mort, le prince de la vie, le second Adam; il est revenu après sa mort dans l'église par le Saint-Esprit, et il juge les hommes.

Pourquoi Dieu s'est-il fait homme? ou de la nécessité de la rédemption; de sa vraie nature, de la justification et de l'intime union des fidèles à Jésus-Christ, qui est leur vie.

De la réconciliation par Jésus-Christ. Dieu a été réconcilié avec l'homme, et l'homme avec Dieu. — Théories diverses des théologiens sur la réconciliation et la satisfaction; leur examen; les unes et les autres sont bâties sur des notions juridiques, qui sont applicables au sujet, mais qu'il faut dépouiller de leurs formes matérielles.

Du prix inestimable de la rédemption.

—

Pour qui Jésus-Christ est venu, et de ce qui se passe dans le cœur de ceux qui croient en lui. Soif de sainteté, conviction de péché et sentiment de son entière faiblesse; puis pardon, amour et sainteté. Amour provenant de la foi au Sauveur qui a vécu et surtout qui est mort pour nous. Joie ineffable du premier amour, que suivent des temps de sécheresse et de longs combats entre la présomption et le découragement. Ces maladies spirituelles cèdent à une connaissance plus vraie de la régénération et de la vie chrétienne, ainsi qu'à l'action toute puissanse de la foi à la rédemption. Le principal moyen de progrès est un sentiment de plus en plus vif de ses péchés et de la grâce qui est en Jésus-Christ. De l'assurance du salut, qui est à la fois le triomphe et l'épreuve de la foi. — La joie du chrétien et les plaisirs du monde.

(Editeurs.)

Julius, qui n'attendait pas de son ami une telle lettre, en éprouva une vive joie, et lui répondit aussitôt, le cœur plein d'une affection intime pour lui et de reconnaissance envers Celui qui les aimait l'un et l'autre:

Bien-aimé en notre Rédempteur,

Si l'homme a, pendant la minute comprise entre son premier et son dernier sourire, saisi le temps de se recueillir et de se demander pourquoi il est venu et pourquoi il s'en va; si, entre l'éclair de la vie et le coup de la mort, il a trouvé son *Christ*, il est arrivé au *but de la vie*. Guido, tu as trouvé ton Sauveur, tu as assez vécu. — Oh! comme je sens profondément dans ton âme le bonheur dont tu jouis! et moi n'ai-je pas aussi bu à la coupe du premier amour? Quel doux repos t'attend désormais! Ceux qui comptent dans leur vie plus d'heures vouées au sommeil qu'à la poursuite des choses invisibles, à l'ennui qu'aux soupirs et aux combats, aux jouissances matérielles et solides qu'aux joies passagères, ne peuvent comprendre celui dont l'âme est de feu et dans le sein duquel les tempêtes succèdent aux tempêtes. Ils s'étonnent de ses larmes et de ses joies, des paradis après lesquels ils le voient soupirer et de ceux qu'il dit avoir trouvés. Mais qu'importe: les âmes fortes et nobles, les cœurs qui ne battent que pour des désirs infinis, que le pressentiment de Dieu ne satisfait point, et que Dieu, Dieu lui-même, peut seul remplir, ceux-là nous comprendront. — Ne me suis-je pas aussi élevé comme toi contre le Tout-Puissant, et n'ai-je pas autrefois contesté avec lui? « Pourquoi la lumière est-elle donnée au misérable, m'étais-je écrié avec Job (III, 20-24, XXIII, 1 et suiv.), et la vie à ceux qui ont le cœur dans l'amertume. Ils attendent la mort, et elle ne vient point, et ils la recherchent plus que les trésors. Avant que je mange, mes rugissemens coulent comme des eaux.... O! si je savais comment Le trouver, j'irais jusqu'à son trône, j'exposerais mon droit devant lui et je remplirais ma bouche de preuves; il me répondrait. » L'Eternel a

répondu, il a témoigné de lui-même, et j'ai dû dire (Job XXXIX, 37-38) : « J'ai parlé, mais je n'y entendais rien ; que répondrais-je ! Je poserai ma main sur ma bouche ; j'ai parlé une fois, mais je ne dirai plus rien, je n'y retournerai plus. » Je disais en moi même : « Si je monte aux cieux, il n'y est pas ; si je me couche au sépulcre, il ne s'y trouve pas ; si je prenais les ailes de l'aube du jour et que je me logeasse au bout de la mer, il n'y serait pas non plus. » Mais une voix se fit entendre : « Ainsi a dit Celui qui est haut et élevé, qui habite dans l'éternité et dont le nom est saint : Moi qui habite dans le lieu haut et saint, je suis avec ceux qui ont le cœur brisé et qui sont humbles d'esprit, afin de vivifier l'esprit des humbles et ceux qui ont le cœur brisé » (Esaïe LVII, 15). Cette voix est celle de Jésus qui est venu vers toi et vers moi ; et lui, qui a tancé les flots de la mer de Galilée, a calmé de même la tempête qui bouleversait notre sein, et l'a calmé pour toujours, oui, pour l'éternité. Les sentimens divers que nous avons éprouvés, nul ne les éprouvera comme nous le faisons, car c'était nous que tourmentait la tempête, c'est nous que Jésus a sauvés ; mais cependant plusieurs nous comprendront.

Je puis donc embrasser en toi un frère en Christ ! Que n'ai-je des ailes pour m'élever au trône du Tout-Puissant, et aller épancher mon cœur avec actions de grâces devant lui ! Désormais, que la terre et ses empires croulent, que les eaux de l'affliction élèvent comme des montagnes leurs vagues autour de nous, nous ne craindrons pas (Ps. XLVI), et nous resterons debout sur le rocher éternel. Maintenant, notre amitié est sanctifiée par l'amour de ce troisième et invisible ami que nous aimons l'un et l'autre. Chez son ami, comme en toutes

choses, l'homme naturel n'aime que lui, rien que lui; l'homme né de nouveau, n'aime que le Seigneur, dans son ami comme en toutes choses. Cher Guido! tu donneras au Seigneur une place toujours plus large dans ton cœur, et plus tu la lui feras grande, plus je pourrai t'aimer, et plus aussi ton amour pour moi s'accroîtra. Nous sommes maintenant deux sarmens du même cep, deux membres du même corps, et nous nous soutenons l'un l'autre. Et quand bien même le chemin deviendrait par intervalles plus raboteux, [1] cher ami, ne t'en chagrine pas. Tu connais ces paroles de Jésus à Marie: *Ne t'ai-je pas dit que si tu crois, tu verrais la gloire de Dieu* (Saint Jean II, 40)! Ces paroles sont vraies de tous les temps de la vie nouvelle, aussi bien que de celui de la conversion. Là où Jésus est le seigneur, la vie s'embellit de jour en jour. Il ne peut en être autrement, nous sommes élevés au-dessus du règne de la vanité, et placés dans celui où il n'y a plus de changement. Maint ennemi peut, sans doute arracher quelqu'une des clochettes qui pendent à la robe du sacrificateur: personne n'arrachera de nos épaules la robe elle-même. « *Tu fecisti nos ad te, et cor nostrum inquietum est donec requiescat in te. Quies apud te est valde et vita imperturbabilis. Qui intrat in te, intrat in gaudium Domini, non timebit et habebit se optime in optimo* » (Tu nous as créés *pour toi* et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose *en toi*. Il y a un grand repos auprès de toi, et une vie imperturbable. Celui qui entre en toi, entre dans la joie du Seigneur, il ne craindra rien et il sera bienheureux dans le Dieu bienheureux). [2] Ce qu'Au-

[1] V. Pascal 2e partie, art. XVII, § 28, sur les peines et les plaisirs du chrétien. *(Editeurs.)*

[2] V. Diodati p. 164. *(Editeurs.)*

gustin éprouvait il y a quatorze siècles, le dernier chrétien qui mourra sur la terre à la venue du Seigneur, l'éprouvera encore, comme nous l'éprouvons nous-mêmes. — L'ouragan peut bien briser la barque légère, les vagues l'engloutir, la foudre faire voler ses mâts en éclats; après tout, la tempête, les ondes et l'orage ne font que la pousser au port, où elle est *reconstruite d'après un nouveau plan,* et mise en un sûr abri *pour l'éternité.* Hors de Christ, toute joie est impossible, et ne consiste qu'en de simples pressentimens : ce sont quelques gouttes d'eau qui tombent sur des lèvres altérées, et qui ne font que rendre la soif plus ardente; ce ne sont que des éclairs dans la nuit qui n'en devient que plus sombre. Celui qui connaît déjà Jésus-Christ, mais dont le trésor de félicité ne comprend encore que des momens fugitifs de joie, feux follets errant sur le marais de la vie, ou que de bonnes résolutions qui naissent de quelques grandes fautes et qui sont semblables à ces drapeaux fixés aux lieux où ont péri des vaisseaux, celui-là n'est point encore fondé sur le roc, *sur la parole de la réconciliation,* [1] qui seule met un terme à nos oscillations et nous fait vivre l'éternité dans le temps.

Cher Guido, tu me demandes quelques instructions sur cette salutaire doctrine. Je t'en parlerai volontiers, car mon âme se réchauffe et mon cœur s'émeut en t'en écrivant. Je te dirai tout ce que j'en connais; mais n'oublie pas que je ne sais ni emprunter, avec les prophètes, mes images à tout ce que la nature a de plus sublime, ni parler le langage à la fois si simple et si tendre de saint Jean. Souviens-toi qu'au jugement de saint Augustin (Tract. I, in Johan.), saint Jean lui-même, qui puisa sa

[1] V. Diodati p. 99-102. *(Editeurs.)*

vie spirituelle au sein même du Sauveur, n'a pas pu cependant nous représenter la Vérité telle qu'elle est, et ne nous a parlé d'elle que selon ses forces. Mais il est écrit que les pierres aussi parleront, et je me hasarderai à bégayer mes pensées.

C'est du Sauveur de l'humanité que je dois te parler : commençons donc par retracer en notre esprit ce qu'était l'humanité à la venue de Jésus-Christ. Elle était gisante sur le chemin, [1] blessée à mort par le péché et gémissant. Le prêtre et le lévite passèrent outre, et ne purent la secourir. Le géant blessé resta baigné dans son sang jusqu'à ce que le Samaritain survint, qui apportait le baume et l'huile et qui pansa ses blessures. On avait vu souvent déjà des membres de l'humanité tenter la guérison de son corps dans lequel circule un venin subtil ; mais le bras infecté ne pouvait guérir la poitrine empoisonnée, le cœur paralysé rendre la vie au pouls défaillant. C'était du dehors que devait venir la nouvelle source de vie qui répandrait ses flots dans les veines du corps malade ; c'était des cieux que devait partir l'étincelle divine.

Trois sortes d'hommes s'étaient présentés pour sauver et délivrer leurs frères. Leurs efforts, quoique insuffisans, ne furent pas sans utilité ; sans eux il est probable que, la maladie faisant de rapides progrès, le corps de l'humanité eût été entièrement consumé par le feu intérieur qui le minait. Ces nouveaux Sisyphes étaient des fondateurs de religions, des législateurs et des philosophes. L'influence d'un Confucius, d'un Zaleucus,

[1] Allusion à la parabole du samaritain. Luc x, 30 et suiv. *(Ed.)*

d'un Pythagore, fut grande sans aucun doute, et riche en bénédictions pour les temps où ils vécurent. Mais le rocher qu'ils devaient élever jusqu'au sommet de la montagne n'était pas à mi-côte, lorsqu'ils moururent, et il tomba avec une rapidité d'autant plus effrayante jusque dans sa sombre vallée. — Quel bien durable et complet ces hommes pouvaient-ils opérer? Le législateur grave sur l'airain et sur le roc les éternelles lois des créatures de Dieu : mais peut-il les tracer sur le cœur de l'homme? Il peut avec la verge de la justice frapper les crimes et les forfaits : mais atteindra-t-il le fil qui lie l'action à la convoitise? atteindra-t-il la convoitise elle-même, qui ne fera peut-être que s'enfoncer davantage dans les derniers replis du cœur, pour y rassembler toute son armée et pour retourner au combat avec plus de force et d'adresse. *Le pécheur peut être mis à mort, son péché jamais.* — Le sage nous dira que les orages de la destinée n'affectent que la coquille, et non la perle qu'elle renferme. Mais, tant que l'orage qui est en nous-mêmes ne s'apaise pas, l'âme ressemble à un nerf mis à nu, que le moindre air irrite cruellement. Que le sage nous parle de ce qui est bon et grand, de ce qui est beau et divin; tant que le Dieu personnel et fait chair n'habite pas dans le cœur, de semblables discours ressemblent à l'aurore boréale étendant ses pâles reflets sur des champs de glace; la neige ne fondit jamais à sa lueur, jamais fleur ne sourit à son lever. De la poussière où nous marchons, le sage élève nos regards vers le ciel étoilé; mais donnera-t-il des ailes à l'âme qui s'éveille à sa voix et veut prendre son vol? Et s'il n'en a point pour elle, pourquoi la tourmente-t-il? — Le fondateur de religion a su sans doute, dans tous les temps, tel que l'avait fait Prométhée, apporter aux οἰζυροὶ βροτοί (mal-

heureux mortels) une étincelle de la lumière céleste : c'est lui qui rattache au pied de Jupiter la chaîne qui en était tombée ; il est le représentant du Très-Haut sur la terre, et quoiqu'il n'ait vu peut-être Dieu que par derrière, comme Moïse, sa face brille cependant d'un éclat particulier (2 Moïse xxxiii, 23). Mais il faut à l'homme plus que tout cela. Il lui faut quelqu'un qui ait vu le Dieu admirable face à face (Ps. cxxxix, 5), et qui ait reposé sur son sein ; or, nul ne vit Dieu et n'est dans son sein que son Fils unique (Jean i, 18). D'ailleurs, celui qui veut parcourir les mers doit en connaître le fond, car elles recèlent un grand nombre d'écueils. Mais les ténèbres ne peuvent se comprendre elles-mêmes, elles ne se connaîtront que lorsque la lumière y sera descendue : *Tu Deus me meliùs nosti quam ego me ipse* (O Dieu, tu me connais mieux que je ne me connais moi-même). Tous ces grands hommes avaient sans doute une étincelle de cette lumière, chacun selon sa portée ; mais cette étincelle n'était pas la lumière elle-même. Ils étaient encore dans une incertitude et une ignorance bien trop grandes sur le cœur humain, [1] pour qu'ils pussent s'occuper avec suite et courage de sa guérison. Aussi, leur œuvre n'avançait-elle pas.

Ainsi s'accrut, de siècle en siècle, la consomption qui dévorait l'humanité, dont les forces allaient en déclinant : tous les efforts des médecins échouaient ; on eût dit des enfans qui s'attaquent à un géant, et dont les flèches tombent sans effet à ses pieds.

L'humanité, cependant, attendait un libérateur. D'où lui venait cette espérance ? S'était-il conservé parmi les malades, depuis des temps meilleurs, le vague souvenir

[1] V. Pascal 2e partie, art. iv, § 2 ; art. v, § 1. *(Edit.)*

d'une promesse, d'après laquelle apparaîtrait un jour un médecin, un saint homme, qui rétablirait toutes choses? Cette tradition n'aurait pas existé que nous concevrions aisément comment les souffrances des hommes ont dû les faire soupirer après un temps de délivrance, et créer en eux l'attente d'un sauveur. Plusieurs faits, cependant, feraient plutôt penser que cette espérance était réellement le dernier retentissément d'une voix divine, qui, dès l'origine des temps, avait parlé aux hommes d'un vainqueur du serpent et d'un restaurateur de toutes choses. Des paroles aussi consolantes se propagent aisément de génération en génération. On donna différens noms à Celui qui devait venir; les uns l'appelèrent Baldur, d'autres Krischna, ceux-ci Oschanderbami, ceux-là magna Deum soboles, magnum Jovis incrementum (le grand fils des dieux, le grand rejeton de Jupiter); *(voy. Note 3e)* mais tous avaient en vue le même personnage. —Nul d'entre les peuples ne soupirait après lui comme le peuple d'Israël. L'hôte royal, le grand consolateur, s'était déjà fait annoncer si souvent chez les Hébreux, depuis deux mille ans, qu'ils auraient bien pu s'impatienter en l'attendant si long-temps en vain. S'ils s'étaient préparés à le recevoir dans leurs cœurs avec autant d'empressement qu'ils en avaient à le porter en triomphe sur leurs bras, peut-être fût-il venu plus vite. Pour la dernière fois, la parole prophétique s'était fait entendre par la bouche de Malachie : « Voici, je m'en vais envoyer mon messager, il préparera la voie devant moi, et incontinent le Seigneur que vous cherchez entrera dans son temple, l'ange, dis-je, de l'alliance que vous souhaitez » (Malach. III, 1). Puis les hérauts s'étaient tû. Pendant les quatre siècles qui suivirent, l'ange de l'alliance qui veille sur l'humanité, invisible à tous et ne suscitant

plus de prophètes chez son peuple, préparait lui-même les nations à le recevoir; et combien, durant cette longue période, son cœur dut être serré jusqu'au jour où retentirent dans les airs ces paroles : Aujourd'hui, un Sauveur vous est né!

Et quel temps que celui où parut Jésus-Christ. Le poison qui circule dans l'humanité semblait s'être concentré, dans l'espace d'un siècle, pour le moment de l'arrivée du grand médecin. On eût dit que tous les crimes dont est capable le monde corrompu s'etaient donné le mot pour cette époque, aussi bien chez les juifs que chez les payens. Joseph (de bello judaïco, liv. 5, c. x, § 5) dit : « Jamais aucune autre ville (comme Jérusalem) n'a souffert semblables choses; on ne vit jamais une époque, depuis la création du monde, plus fertile en iniquités. » Et ailleurs (liv. 7, c. VIII, § 1) : « Cet espace de temps abonda parmi les Juifs en corruption de tout genre, tellement qu'il n'y eût aucun genre d'actions honteuses dont il n'offrit des exemples. Lors même que quelqu'un eût pris à tâche d'inventer quelque nouveau crime, il n'en eût point découvert; tout était infecté et dans la vie publique et dans la vie privée; c'était un défit à qui pécherait le plus contre Dieu et le prochain.» Ce même Joseph prononce ces mémorables paroles (l. c. l. 5, c. XIII, § 6) : « Je ne dois pas me refuser à déclarer ce que l'état des choses me commande de dire. Je crois que si les Romains eussent tardé à frapper cette génération sacrilége, un tremblement de terre l'eût engloutie, ou un déluge l'eût fait périr, ou les flammes de Sodome l'eussent consumée; car elle était plus impie que toutes celles qui souffrirent des châtimens semblables.»

Et que disent les payens de leurs peuples? Pausanias (Græciæ descriptio, t. VIII, c. 2) affirme, que « de son

temps il n'est plus d'homme qui soit devenu dieu, si ce n'est qu'il ne l'ait été par flatterie pour le pouvoir (les apothéoses des empereurs); car la corruption est arrivée maintenant au plus haut période, elle a envahi toute la terre, et s'est établie dans toutes les villes.» Sénèque (de ira, l. II, c. 8) s'écrie : «Tout est plein de crimes et de vices; on en commet plus que l'on n'en peut arrêter par la force. Un combat effroyable de corruption est engagé. Chaque jour voit s'accroître le penchant au mal, et chaque jour diminuer la honte de le commettre. La passion, méprisant tout égard pour les choses bonnes et saintes, se précipite dans tous les excès. Le vice ne se cache plus, il se montre à tous les regards. L'impudicité est tellement publique, elle est si fort enflammée dans tous les esprits, que l'innocence n'est pas seulement une chose rare, mais qu'elle n'existe plus.»

Si, à cette époque de corruption générale, où le ciel et la terre, suivant les expressions de Virgile, s'affaissaient sous le poids de souffrances infinies :

Adspice convexo nutantem pondere mundum,
Terramque tractusque maris, cœlumque profundum!

où le monde entier soupirait après des temps meilleurs:

Adspice venturo lætentur ut omnia sæclo!

Si, à cette époque de décadence générale, on eût demandé à l'humanité quel médecin viendrait la soulager, elle n'aurait pas su l'indiquer; car elle ne connaissait pas sa maladie. Elle était dans le même aveuglement, où tout individu est avant sa conversion. L'un appelait un philosophe, l'autre désirait un roi; celui-ci demandait des miracles, et celui-là cherchait la sagesse. Oh! que l'homme a de peine à reconnaître que la mesure

avec laquelle il apprécie ce qui est humainement grand ne s'applique en aucune manière à ce qui est grand en Dieu ! (1) Il mesure à sa taille non seulement le monde, mais l'Eternel ! L'Eternel n'était pas dans le tourbillon, (2) il n'était pas dans le tremblement de terre, ni dans le feu ardent, il s'avança avec un son doux et subtil. « Il vint un sauveur, (3) qui délivra l'homme de toute misère, de toute souffrance, qui l'affranchit du péché ; un consolateur, un bienfaiteur ; il alla de ville en ville, de bourgade en bourgade, faisant du bien, et n'avait pas lui-même un lieu pour reposer sa tête ; il ouvrait les oreilles aux sourds, rendait le mouvement aux paralytiques et guérissait les lépreux ; il ressuscitait les morts et annonçait l'Evangile aux pauvres. La mer et les vents obéissaient à sa voix, et il appelait à lui les petits enfans, les pressait sur son cœur et les bénissait. Il ne se refusa ni à la fatigue ni à la honte, et fut patient jusqu'à la mort de la croix, pour accomplir son œuvre. Il était venu dans le monde pour sauver le monde pécheur : il y fut battu de verges et conduit au martyre, et il en sortit couronné d'*épines*. » Ne nous écrierons-nous pas avec Claudius : « Avez-vous jamais entendu rien de semblable ? les bras ne vous en tombent-ils pas ? Quand ce ne serait qu'une fiction, on se laisserait encore fustiger et rouer rien que pour une telle IDÉE, et celui qui peut avoir la pensée d'en rire et de s'en moquer, a sûrement le cerveau dérangé. Mais celui dont le cœur est bien placé, se jette la face en terre, tressaille de joie et prie. » Ce sauveur sans apparence était le Fils de Dieu, et lorsque Dieu apparut sur la terre, il le fit donc sous *la*

(1) Pascal 2e partie, art. X, § 1. (2) V. 1 Rois XIX. (3) Paroles de Claudius. *(Ed.)*

forme de serviteur (Philippiens II, 7). Le soleil de justice a quitté (ô prodige) la place de laquelle il éclairait le monde spirituel ; il s'est abaissé vers la terre, il s'est fait homme, et a habité parmi les hommes, [1] mais il a su cacher tous ses rayons sous l'épais et grossier manteau dont il s'enveloppa. Voilà les grandeurs divines ! Mais jamais chose semblable n'était montée au cœur de l'homme. Le monde pensait qu'un grand homme devait avoir un air de grandeur. Aussi la Parole vint chez les siens, et les siens ne la reçurent point ; car, lorsque les enfans jouaient de la flûte sur la place publique, il ne voulait pas danser, et lorsqu'ils chantaient des complaintes, il ne voulait pas pleurer; faire la volonté de son Père, telle était son unique nourriture. [2]

Je crois que, de nos jours surtout, la parole de la rédemption eût été mieux accueillie parmi les hommes, s'ils eussent considéré le soleil de justice lui-même, dans sa totalité, tel qu'il brille sur nous, au lieu de lui arracher l'un après l'autre, pour les examiner séparément, ses divers rayons qui se sont naturellement éteints entre leurs mains. Il est le Sauveur; mais ils ont tellement comprimé et resserré cette notion, qu'elle en est morte. Ils lisent la parole, et ils n'y trouvent que deux mots : sang et Golgotha; deux mots d'une importance capitale sans doute, mais qui tirent leur force de leur liaison avec tout le reste. — Guido ! il est venu sauver tout

[1] Allusion à un passage d'un Père de l'Eglise : « Si nous » voyions tout-à-coup le soleil quitter son horizon et descendre » sur la terre; quel ne serait pas notre étonnement? Eh bien, » le soleil des esprits a quitté son ciel et habité parmi les » hommes. » Cette citation est dans le texte allemand, mais plus haut. *(Ed.)*

[2] Allusions à Jean I, 11; à Matth. XI, 16, 17. *(Ed.)*

ce qui, dans ton âme, soupire après un salut ; il a sauvé ton cœur et ton intelligence, il a sauvé ton esprit et ton corps, il t'a sauvé toi-même ainsi que la nature qui t'environne; il t'a sauvé non seulement par sa mort, mais aussi par sa résurection; non seulement parce qu'il a vécu pour toi, mais encore parce qu'il siége pour toi à la droite de Dieu; il t'a sauvé, par ce qu'il a fait, mais aussi par ce qu'il a dit; il t'a sauvé par sa divinité autant que par son humanité, par sa venue dans le temps, comme par sa vie dans l'éternité. Guido! tu ne peux lier en un seul faisceau tous les rayons du soleil, ni mettre la mer entière dans une coupe? J'ai tenté de le faire et n'y ai pas réussi; j'ai appliqué l'équerre de formules apprises par cœur, au grand mystère révélé; j'ai voulu l'étreindre et le retrécir afin de pouvoir le mesurer; mais l'instrument m'est tombé des mains. La parole qui, dès le commencement du monde, a été la lumière des hommes, et par qui le monde a été créé : cette parole a été faite chair, afin que tous ceux qui l'ont reçue eussent le droit d'être faits enfans de Dieu (Jean I, 12). Voilà la rédemption de Jésus-Christ, et en même temps sa révélation; car sa révélation n'est pas autre chose que sa rédemption.

Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort, qui s'est étendue sur tous les hommes, parce que tous ont péché (Rom. V, 12). Si l'homme naît homme, comment ne naîtrait-il pas aussi pécheur? Il apporte avec lui en naissant ce cœur qui aime le péché. En lisant dans les yeux d'un enfant, je soupire, il est vrai, et me dis : Que ne suis-je l'un d'entre eux. Mais, Guido, ce désir signifie-t-il que si j'étais enfant, je serais membre du royaume? Non, seulement

il me faut recevoir ce royaume comme un enfant (Luc xviii, 17) et je ne l'ai pas reçu ainsi, lorsqu'il m'a été annoncé. Le chardon n'est-il pas une mauvaise herbe avant qu'il ait poussé toutes ses feuilles et ses branches? ne l'est-il pas déjà dans sa semence? L'enfant n'a-t-il appris que de l'adulte à haïr, à se fâcher, à porter envie et à s'enorgueillir? Pourquoi d'ailleurs a-t-il préféré ces vices à la charité qui supporte et renonce? Imiterait-on ce qu'on n'aime pas? Guido, il me semble que nous ne devons pas nous laisser plus long-temps séduire par ce que les actions d'un enfant ont en apparence d'insignifiant et de frivole. L'enfant qui arrache à son camarade son déjeuner, devenu homme, ravira des provinces et foulera les peuples sous ses pieds. [1] Je sens dans le plus profond de mon âme que je n'ai pas *appris* le mal, qu'il est bien ma propriété, et qu'il sort de ma propre nature. Je l'ai aimé, non que j'y fusse forcé par d'autres; je l'ai aimé, parce que *moi*, je ne pouvais pas ne pas l'aimer. Si les enfans naissaient innocens, s'ils apportaient avec eux au monde un cœur non partagé, dans lequel ne se trouvât d'affection que pour le bien, pourquoi n'y a-t-il pas eu sous la voûte des cieux un seul homme qui ait conservé ce cœur pur jusqu'à sa mort?

L'esprit est simple, indivisible, [2] et si les hommes ont apporté en naissant l'iniquité, ils l'ont possédée en son entier dans toutes ses parties et ses conséquences. Avec le péché, l'erreur et l'aveuglement sont entrés dans l'intelligence, la souffrance et le malheur ont envahi le sentiment; et le fils d'Adam entre dans le monde,

(1) Pascal 1re partie, art. ix, § 53. *(Ed.)*
(2) Diod., p. 39. *(Ed.)*

ressemblant à tous égards à sa race entière : plein de désirs contraires à Dieu; aveugle, quant à la connaissance de Dieu, de son essence et de sa volonté, et malheureux dans la sphère de péché où il s'est placé lui-même. Homme, ton nom est péché, erreur et misère. —Mais ce que ta propre nature a apporté au monde, tu le retrouves tout autour de toi dans ta race. Si le lien intérieur qui unit l'individu à l'humanité est celui-là même qui l'a fait pécheur, et si l'individu ne peut le rompre de sa propre main, comment pourra-t-il briser ce lien extérieur, qui, dès sa naissance, l'enchaîne à l'humanité pécheresse ? Le mal, l'erreur, la misère, qui sont le partage de toute sa race, l'entourent dès son berceau, coulent en lui par mille canaux, et réveillent par l'éducation, par l'instruction, par la société entière, tout ce qu'ils trouvent en son cœur qui leur correspondent. D'antiques erreurs qui sont profondément enracinées chez son peuple, et qui ont pénétré dans toutes les familles, donnent vie à l'erreur qui gisait en lui; son âme détériorée aspire avec avidité l'atmosphère impure qui l'environne, et le nouvel habitant de ce monde, grandissant ainsi au milieu d'une race corrompue, porte les péchés, la faute et les souffrances de la génération présente et de toutes les générations passées. Mais il est à son tour pour les autres ce que les autres étaient pour lui; il communique à la jeunesse qui l'entoure tout le mal qui est en lui, et sa postérité doit porter sa misère comme il a porté celle des temps qui l'ont précédé. — L'humanité est enchaînée depuis nombre de siècles à la terre, comme Prométhée au Caucase; le vautour ronge dans son cœur, dans lequel il fait, pendant cette longue suite d'années, des blessures de plus en plus profondes, et elle ne peut se défendre de lui. Oh! que se passera-

t-il en elle quand elle entendra les pas de son sauveur qui s'approche !

L'humanité est une en Adam, et je ne puis concevoir aucun anneau sans toute la chaîne; les liens intérieurs et extérieurs ont attaché l'individu à la race d'une manière indissoluble et mystérieuse; et de même qu'il ne pouvait tomber sans sa race, il ne peut aussi se relever que par sa race. Mais quel est, dans la chaîne, l'anneau par lequel pourra commencer la nouvelle humanité? La race peut-elle produire autre chose que ce qui est en elle? Et le sort de l'homme est-il autre que péché, erreur et misère? (1) Si les hommes pouvaient se guérir radicalement de l'un de ces maux, ils seraient bientôt aussi délivrés des autres, car l'un emporte l'autre. Mais le brouillard du péché a tellement obscurci leur vue, qu'ils ne savent plus même ce qu'ils doivent adorer. Guido, où trouves-tu, dis-le moi, dans cette masse d'obscurité, le point d'où la lumière pût sortir et le jour se lever?

Tu me diras peut-être : n'y a-t-il donc que nuit, rien que nuit dans ce chaos? J'y vois au moins une aurore. — Je dirais plutôt un crépuscule du soir où les derniers rayons du jour se mêlent avec la nuit. Oui, sûrement, l'homme est d'origine divine, et nos saints livres ne le cachent pas. Le Rédempteur parle d'un œil de l'âme qui n'est qu'*obscurci* (Math. VI, 23), et l'homme qui a été créé de Dieu et à son image, doit adorer en son esprit Dieu qui est esprit (Jean IV, 24). Le Père instruit l'âme dans le secret du cœur, et ceux qui y entendent sa voix, viennent au Fils (Jean VI, 45). Ce que

(1) Pascal dit : « Inconstance, ennui, inquiétude » (1re part., art. IX, § 46); « misère, faiblesse, obscurité » (2e part., art. II).
(Editeurs.)

l'homme peut savoir de Dieu lui est manifesté au dedans de lui-même; mais ils ont retenu la vérité enchaînée dans l'iniquité (Rom. I, 18, 19). L'apôtre s'écrie sur la place d'Athènes : nous sommes de race divine (Actes XVII, 28). Et je le crois fermement, mon cher ami; car cette origine divine de l'homme est le premier acte de la révélation du Verbe éternel : le Dieu qui se révèle s'est fait connaître, dès le commencement du monde, comme la lumière des hommes (Jean I, 4); elle a lui dans leur intérieur, mais ils ne l'ont pas reçue (Jean I, 5).

Je ne vois donc pas seulement la nuit dans la masse obscure, j'y découvre aussi, et telle était l'ancienne croyance chrétienne, j'y discerne partout des reflets plus ou moins pâles du soleil spirituel; mais où le soleil même aurait-il dû se lever?

L'humanité n'est pas à mes yeux tout péché, elle n'est pas non plus pour moi toute erreur; mais de même que j'y rencontre à chaque pas péché et misère, de même aussi l'erreur m'apparaît partout forte et vigoureuse auprès de la pâle et faible vérité. Les mille systèmes que l'homme construit en poursuivant la vérité, sont pour moi autant de preuves que, dans son âme, luisent encore quelques rayons de l'éternelle lumière; mais ils prouvent en même temps, avec une égale évidence, qu'il ne possède pas la lumière elle-même; et il me vient au cœur une grande tristesse, lorsque je rencontre des hommes qui se l'avouent sans détour. Le paganisme en posséda plusieurs. Solon chantait : Πάντη δ'ἀθανάτων ἀφανὴς νόος ἀνθρώποισι. « L'intention des dieux est entièrement cachée aux hommes. » (1) Pindare : Ἔλπεται

(1) Comp. 1 Cor. II, 16. dans l'original. *(Ed.)*

σοφίαν ὀλίγαν τοὶ ἀνὴρ ὑπὲρ ἀνδρὸς ἔχειν ; τὰ θεῶν βουλεύματ' ἐρευνᾶσαι βροτέᾳ φρενὶ δύσκολον, θνατᾶς δ'ἀπὸ ματρὸς ἔφυ. « L'homme espère-t-il surpasser son semblable en sagesse? Sonder le conseil des dieux, est difficile à l'homme, il est né d'une mère mortelle. » — Hésiode :

Μάντις δ'οὐδείς ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
Οστις ἂν εἰδείη Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο.

« Nul des hommes marchant sur la terre n'est prophète, et n'a connu l'intention de Jupiter, portant l'égide » (V. Clem. Alex. strom.. l. I, c. 14). Aussi Socrate disait (Xenoph. memorab., l. I, c. 2) : « Nous devons apprendre ce que les dieux nous permettent d'apprendre ; mais ce qu'ils ne nous accordent pas, nous devons le demander aux oracles. » — Aristarque, contemporain d'Euripides, disait encore :

Καὶ ταῦτ' ἴσον μὲν εὖ λέγειν, ἴσον δὲ μή,
Ἴσον δ'ἐρευνᾷν, ἐξ ἴσου δὲ μὴ εἰδέναι.
Πλεῖον γὰρ οὐδὲν οἱ σοφοὶ τῶν μὴ σοφῶν
Εἰς ταῦτα γινώσκουσιν. Εἰ δ'ἄλλου λέγει
Ἄμεινον ἄλλος, τῷ λέγειν ὑπερφρονεῖ.

« Parlez bien, ou ne parlez pas bien, étudiez ou n'étudiez pas, cela revient au même. Dans les choses divines les sages n'en savent pas plus que les sots. Si quelqu'un dit être plus sage qu'un autre, il est un orgueilleux de le dire. » — Euripides dans Philoctète s'énonce en ces termes :

Τί δῆτα θάκοις ἀρχικοῖς ἐνήμενοι,
Σαφῶς διόμνυσθ' εἰδέναι τὰ δαιμόνων ;
Οἱ τῶνδε χειρώνακτες ἄνθρωποι λόγων.
Ὅστις γὰρ αὐχεῖ θεῶν ἐπίστασθαι πέρι,
Οὐδέν τι μᾶλλον οἶδεν ἢ πείθει λέγων.

« Pourquoi, de vos antiques siéges, affirmez-vous de connaître clairement les choses divines? De pareilles nouvelles ne viennent que des hommes; car *celui qui se vante d'avoir appris quelque chose des dieux mêmes, ne sait rien, et cherche à tromper par des paroles vaines.* » — Anaxandrides dans les Canephores :

Ἅπαντές ἐσμεν πρὸς τὰ θεῖ' ἀβέλτεροι
Κοὐκ ἴσμεν οὐδέν.

« *Nous sommes tous des insensés dans les choses divines, et nous ne savons rien.* » — Xenophanes l'Eléate :

Θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν·
Δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

« Dieu sait la vérité, les mortels n'ont que des opinions incertaines. » — Enfin, Sophocles :

Ἀλλ' οὐ γὰρ ἂν τὰ θεῖα κρυπτόντων θεῶν
Μάθοις ἄν, οὐδ' εἰ πάντ' ἐπεξέλθοις σκοπῶν.

« Si les dieux cachent les choses divines, tu ne les connaîtras pas, alors même que tu examineras toutes choses avec soin. »

C'est pourquoi Philémon, le comique grec, conclut de cette ignorance en fait de choses divines :

Θεὸν νόμιζε καὶ σέβου, ζήτει δὲ μή,
Πλεῖον γὰρ οὐδὲν ἄλλο τοῦ ζητεῖν ἔχεις.
Εἴτ' ἔστιν, εἴτ' οὐκ ἔστι, μὴ βούλου μαθεῖν.
Ὡς ὄντα τοῦτον καὶ παρόντ' ἀεὶ σέβου,
Τί δ' ἔστιν ὁ Θεὸς οὐ θέλει σε μανθάνειν.

« Sers Dieu et l'honore, mais ne le sonde pas, tu n'en aurais d'autre résultat que tes spéculations elles-mêmes. Ne recherche pas s'il existe, ou n'existe pas. Adore-le

comme existant et toujours présent. Mais ce que Dieu est, il ne veut pas que tu l'apprennes.» ([1]) —Plutarque, l'excellent Plutarque, disait, au temps où la Vérité s'était déjà faite homme : « Les paroles changent comme l'argent, selon les temps et les besoins. Dans les anciens temps, il y avait parmi les hommes beaucoup plus d'enthousiasme ; alors l'histoire, la philosophie, la religion, la vie entière, tout était poésie; aussi les dieux, pour se prêter aux besoins des hommes, avaient rendu leurs oracles en paroles d'une haute poésie. Aujourd'hui, ajoute-t-il, on est devenu beaucoup plus simple et plus prosaïque; *aussi notre époque exige-t-elle des oracles exprimés en termes simples et sans ornemens* » (de Pythiæ oraculis, c. 24).

Les payens s'étaient lassés de ne voir que ces pâles reflets du soleil, et de n'entendre que la voix de l'homme pécheur et errant dans le crépuscule; ils avaient fini par épier les paroles des dieux dans les oracles. Porphyre a fait un recueil de ces oracles, pour les opposer aux livres sacrés des chrétiens, et prouver que, parmi les Grecs aussi, se trouvait autre chose qu'une vérité souillée d'erreurs. Il disait (Euseb. præpar. evangel. l. IV, c. 7) : « *Que l'utilité de ce recueil sera le mieux appréciée par ceux qui ont long-temps cherché avec soupirs la vérité, et appelé de leurs prières une apparition des dieux, qui mît un terme à leurs doutes par une instruction en laquelle ils pussent avoir une entière confiance.*»

Mais qu'est-ce que la VÉRITÉ? — Question qui révèle à la fois l'incroyable pauvreté et la grande richesse de l'homme. «Je l'ai dit et redit à satiété, s'écrie le mage

([1]) Ces passages remarquables de l'antiquité ont été recueillis par Stobée. (Eclogæ, Gottingæ 1801. ed. Heeren, l. II, c. 1)

du Nord, [1] il en est des philosophes comme des Juifs; ils ignorent les uns ce qu'est la *raison*, et les autres ce qu'est la *loi;* ils ignorent qu'elles ont été données pour conduire l'homme à la *connaissance de son ignorance et du péché*, et non point à celle de la vérité et de la grâce. La grâce et la vérité ont dû *se révéler* sous une forme sensible *dans l'histoire*, et l'on ne peut les acquérir, ni par la spéculation, ni par héritage, ni par aucune espèce d'œuvre.» [2] L'homme est donc là, environné de mille systèmes divers; chacun d'eux lui envoie un rayon de lumière; mais peut-il rassembler tous ces rayons épars pour en construire un soleil? Et quand il le pourrait, il lui manquerait toujours ceux qui, dans les siècles futurs, brilleront pour la première fois aux yeux des générations subséquentes. D'ailleurs, la réunion de tous ces rayons serait-elle le soleil même? Serait-elle autre chose qu'un feu sans éclat? Le courage et la soif inextinguible avec lesquelles l'homme recherche ce qu'est la vérité, lui inspirent un noble orgueil; mais la réponse ne vient point, et il retombe sur lui-même, désespéré. [3]

[1] Hamann, né à Königsberg, en 1730; chrétien au milieu d'un siècle d'incrédulité; penseur profond; écrivain difficile à comprendre à cause de son style figuré et symbolique; méconnu de ses contemporains, de plus en plus estimé dans ce siècle. *(Edit.)*

[2] Solger, *Entretiens philosophiques*, Berlin 1817, p. 240, s'exprime en ces termes: « La raison dans son intégrité, mais laissée a elle-même, n'aperçoit la nécessité que des choses que l'amour de Dieu nous révèle; la grâce divine, nous révèle la vie et nous donne la possession des choses dont la raison a reconnu la nécessité sans les pouvoir créer. — (V. Pascal 2e partie, art. XVII, § 9, il ne faut pas que l'homme ne voie rien du tout, etc. *Ed.)*

[3] Pascal 2e part., art. V, § 3. *(Ed.)*

Que serait l'humanité sans un sauveur qui possédât la vérité, bien plus, qui fût lui-même la vérité! La Parole qui a été dès le commencement du monde, et qui éclaire les hommes sans qu'ils la comprennent, cette Parole a été faite chair, et a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, une gloire telle que celle du Fils unique de Dieu, pleine de grâce et de vérité (Jean I, 14). Si Jésus-Christ est le soleil du monde, le paganisme peut être comparé à une nuit profonde dans laquelle les étoiles brillent au ciel, et le judaïsme est un beau clair de lune; mais c'est du soleil que la lune emprunte sa clarté, et c'est en son absence que brillent les étoiles; or, il est sur l'horizon. La vérité devait paraître au sein de l'espèce humaine et en faire partie; et cependant, pour demeurer vérité, elle ne pouvait être l'un des anneaux de la chaîne corrompue, ni tirer sa vie de l'humanité. Aussi le rénovateur de l'espèce humaine, le second Adam a-t-il été appelé à la vie par la vertu du Tout-Puissant (Luc I, 35), comme le premier Adam l'avait été (Luc III, 38). Et il fut sans péché : franc de péché il le fut d'erreur, franc d'erreur il le fut de péché; ainsi la plénitude de la divinité se manifesta dans un être humain entièrement pur, et l'on vit paraître celui qui, seul d'entre les hommes, a pu dire de lui-même : « Je suis le chemin, la vérité et la vie.

Mais permets que je te transcrive quelques paroles de notre père de l'église, Luther, qui exposent d'une manière si vraie et si pénétrante tout ce que Jésus-Christ est pour nous (OEuvres de Luther, édition d'Altenbourg, septième partie, p. 64). « L'heure est-elle là où ton œuvre et ton travail cessent avec ton séjour ici-bas, et où il s'agit de trouver quelque part un pont, un sentier qui te conduise sûrement de ce monde dans l'au-

tre : ne t'inquiète point d'aucun de ces chemins qui sont des chemins humains, ne tourne pas tes regards vers le bien qui t'appartient, vers ta vie sainte, vers tes œuvres; mais cache tout cela à tes yeux et couvre-le en disant : Notre Père, pardonne-nous nos offenses. Saisis celui-là seul qui nous dit : *Je suis le chemin.* « Qui-» conque ignore ces choses, vit sans savoir jusqu'à quand, » meurt sans en savoir l'instant, passe et ne sait où il » va, et s'étonne d'être si joyeux. » Voilà ce que font ceux qui repoussent cette doctrine, et qui refusent de prendre le vrai chemin, pour perdre leur vie à en chercher un autre. Tel est et doit être le cœur d'un homme qui est privé de Christ; il est continuellement agité, ballotté par le doute, la crainte, la frayeur, dès qu'il vient à penser à la mort; il ne sait aucun refuge. Le chrétien, au contraire, peut hardiment renverser le sens de ces vers, et s'écrier : « Je vis et sais bien jusqu'à quand, je » meurs et sais bien quand et comment, c'est-à-dire je » meurs au monde tous les jours et toutes les heures, je » passe et je sais où je vais, je m'étonne d'être encore » triste. »

Guido ! l'homme, dans les choses de Dieu, a besoin d'une certitude *divine.* Il lui faut quelque chose de vrai et de sacré ! Et ce quelque chose ne doit pas être dans ses mains, sous sa puissance; car *on ne peut faire aucun fond sur l'homme.* La vérité elle-même nous a parlé, et nous pouvons nous reposer sur elle, sur Jésus-Christ, comme sur nul autre? Mais ne va pas t'enquérir de ses enseignemens auprès de ces administrateurs des mystères divins qui appartiennent à la génération qui s'en va, et pour lesquels il n'y a point de mystères. Ils n'ont su cueillir dans le plus beau des jardins qu'une poignée de rameaux desséchés. Ils ont extrait de la parole de

Dieu une théologie, qu'ils appellent naturelle, sans doute parce qu'elle est celle de l'homme naturel; elle se compose des doctrines de la liberté, de l'immortalité, de la providence et de l'amour paternel de Dieu. Belles et précieuses doctrines; mais ils les ont détachées violemment du corps vivant dont elles faisaient partie, et elles sont devenues entre leurs mains des membres morts et glacés, un soleil sans rayons. Il me semble qu'un des grands théologiens de notre église actuelle, Schleiermacher a entièrement raison quand il dit (Glaubenslehre ou dogmatique, v. 2, p. 276): « Quiconque veut séparer la doctrine que Christ a enseignée de la doctrine qui a Christ pour objet, pour ne voir dans la dernière qu'une invention des temps qui ont suivi l'origine de l'église, porte une atteinte grave au christianisme, dont il prépare ainsi directement ou indirectement la ruine. Toute la doctrine chrétienne doit bien plutôt se rattacher à la personne même du Christ; et si quelques-uns de ses enseignemens n'ont aucune connexion avec ce qu'il est, en tant que le Christ, ils ne sont certainement pas du nombre de ceux qu'il ne pouvait donner qu'en vertu de la différence intime qui le plaçait au dessus de tous les autres hommes. Tels seraient, par exemple, tous ces perfectionnemens de la morale naturelle, qui sont pour plusieurs l'essence du christianisme : les hommes y seraient arrivés d'eux-mêmes sans Christ, à mesure que leurs vues se seraient rectifiées et leurs relations sociales étendues. »

Il n'est point étonnant que ces doctrines de la soi-disant théologie naturelle, placées ainsi les unes à côté des autres, sans que rien les unisse entre elles et les rapporte à un centre commun, se soient amincies et atténuées au point de n'être plus que de beaux noms.

Qu'est votre liberté, si ce n'est un libre arbitre, vide et nu, qui obéit au bien sans nécessité, et sans y être pressé par l'amour? Ce beau nom de liberté n'est guère qu'un mot vide de sens, aussi long-temps que le Fils ne vous *affranchit* pas! Et votre immortalité (mot négatif que les livres saints connaissent à peine), qu'elle est pauvre et chétive! Vous ne savez ce qu'elle vous apporte: de la souffrance ou de la joie? Et si c'est de la joie, de quelle espèce est-elle? A nous, l'Ecriture nous annonce une *vie éternelle,* c'est-à-dire une vie en Christ qui commence déjà ici bas dans le temps; celui qui croit, nous dit-elle, est déjà passé de la mort à la vie, et le fidèle goûte et connaît dès ici-bas ce qu'il trouvera en plénitude dans l'éternité. Voyez votre providence vide et sans but, car vous ne la considérez point dans ses rapports avec la fin de tous les êtres raisonnables, qui est de faire partie du royaume de Christ. L'ignorance de ce but, vers lequel l'homme s'avance à travers beaucoup de douleurs et de tribulations, explique comment un si grand nombre ne connaissent d'autre providence que celle qui remplit les caves et les greniers; et cependant saint Paul a dit que toutes choses, et les épreuves aussi, concourent au bien de ceux qui aiment Dieu (Rom. VIII, 28). Enfin, le Père qui est au ciel, à quoi sert-il de l'annoncer à ceux qui n'ont pas été réconciliés avec lui? Quand ils entendent dans leur conscience sa voix qui les condamne, ils n'éprouvent que de la crainte; car ils sentent leurs péchés, leurs ténèbres, et ils savent que Dieu est plus grand que leur propre cœur, qu'il connaît toutes choses (1 Jean, III, 20), qu'il est aussi bien la lumière que l'amour. Toute prédication qui a pour objet l'amour du Père céleste, se réduit à un vain son, aussi long-temps que l'esprit d'adoption ne scelle

pas cette adoption au cœur de ceux que le Fils affranchit. — Si le Fils incarné de Dieu n'eût apporté d'autre sagesse au monde que votre mesquine théologie, les disciples de Mahomet pourraient se mesurer avec avantage contre elle. Voici les paroles d'un sage iman (Ghasali, kitab Elarbain, cod. mn. Berol. folio 260), qui pourrait réclamer une place à côté de l'habile philosophe de Nazareth : « Tu désires connaître plus exactement peut-être ce qu'est la *mort;* mais tu ne le saurais, si tu ne connais auparavant bien ce qu'est la *vie;* et encore, pour connaître la vie, faut-il que tu connaisses ton propre esprit. D'abord tu possèdes l'esprit corporel qu'ont aussi les animaux; cet esprit n'est susceptible ni de connaissance ni de foi. Je n'ose dire ce qu'est proprement cet esprit, ceux-là seulement pourraient le saisir qui sont solidement fondés dans la sagesse. Mais je décrirai l'état de la mort. Ce sont les sens qui ont apporté à l'esprit ses premières connaissances; ils sont le filet, l'instrument, la bête de somme. Le filet peut être détruit, le pêcheur subsiste, et même son fardeau sera moindre, il n'aura plus besoin de porter son filet. La mort t'enlève tes membres, mais le moi reste; tout comme, par l'effet de la nutrition, le vieillard est un tout autre homme qu'il n'était à son adolescence, en restant cependant toujours le même être. Mais tu seras puni si tu as aimé les choses sensuelles; car, d'un côté, tu ne pourras contempler la face de Dieu, et de l'autre, tu seras privé de ces choses que tu aimes. Tu me diras peut-être, que des sages ont dit que des serpens et des scorpions nous tourmenteront? Cela est vrai; mais ne donne pas dans ta pensée un corps à ces animaux malfaisans. L'hydre à cent têtes est dans l'âme. Elle y était déjà pendant ta vie; mais elle ne faisait pas sentir sa présence à cause de la jouissance qu'elle éprouve dans ce monde; chacune

de ses têtes est une passion par laquelle l'homme tient au monde. Tu diras encore qu'à cet égard je diffère de la croyance commune; je ne le nie pas; mais il n'en peut être autrement. Les sociétés religieuses demeurent sur la place où elles sont nées, ce ne sont que quelques individus qui passent les frontières. — Ce qui distingue l'esprit supérieur de l'homme et lui appartient en propre, c'est la connaissance; plus elle est haute, plus elle donne de joie; la plus élevée des connaissances est celle de Dieu, elle est donc celle qui donne le plus de joie. Mais quelque grandes que soient les délices que l'esprit de l'homme trouve ici-bas dans cette connaissance, elles ne sont cependant point à comparer avec celles que lui donnera l'intuition de la face de Dieu dans l'autre monde. Au reste, gardons-nous d'entendre cette intuition de Dieu comme le font le peuple et certains dogmatistes qui la prennent dans un sens grossier et animal; nous entendons par là que l'image de Dieu, dans son admirable et harmonieux ensemble de majesté et de clarté, s'imprime au cœur de ceux qui contemplent et connaissent Dieu, comme l'image du monde visible à nos sens. Si, fermant les yeux, tu te représentes un objet qui est près de toi, quand tu les ouvres, tu trouves cet objet tout semblable à l'image que tu en avais, seulement il est infiniment plus distinct; la même différence existe entre la connaissance qu'ici-bas nous avons de Dieu, et notre intuition dans l'autre vie.» Le même auteur, parlant de la Providence (cod. ms. fol. 231), s'exprime en ces termes : «La confiance en Dieu a plusieurs degrés. Le premier degré est la confiance du propriétaire envers l'administrateur de ses biens. Il se confie à lui par nécessité, sans amour, et il reçoit de lui le meilleur du revenu; mais il n'est pas sans souci à la pensée

que l'économe ne vienne un jour à oublier son devoir. Le second degré, est celui de l'enfant envers sa mère; l'enfant s'attache à sa mère par amour et par affection naturelle. Le troisième est enfin celui du mort, sous la main de la personne qui lave le corps : l'enfant ne crie plus après sa mère, il ne se suspend plus à son vêtement, il se tait, il est muet; car il sait que lors même qu'il ne crie pas, sa mère ne l'oublie pas, et ne l'en allaitera pas moins.»

Cependant les disciples de ce froid et sage docteur de Nazareth nous disent qu'il a enseigné, outre sa doctrine religieuse, une morale qui est supérieure à toutes celles des autres sages. Et ils ont raison, bien plus raison qu'ils ne l'imaginent. Il était lui-même tout ce qu'il prêchait aux hommes, sa doctrine et ses actions n'étaient qu'un. Lorsque le *Christ* parlait de foi, d'humilité et d'amour, ses accens vibraient dans les cœurs bien autrement que ceux d'aucun autre fondateur de religion; car c'était quelque chose de nouveau, d'inouï, que l'*idéal* le plus sublime que l'homme puisse se former, apparaissant sous la figure d'un *serviteur*. On ne peut sans doute refuser à cet égard au fils de la sage-femme (Socrate) une certaine ressemblance avec Jésus-Christ : nus pieds, le manteau déchiré, il cachait (selon la remarque d'Alcibiades) dans les traits de son visage, comme dans son maintien et ses vêtemens, sous le Silène de bois le Dieu d'argent. Mais cela ne lui était pas très difficile, à lui, qui n'avait pas de foudres à couvrir de son manteau, ni d'auréole à voiler. Les paroles de foi, d'humilité et d'amour que disait Jésus-Christ étaient aussi élevées au dessus de tous les discours des autres hommes sur ces mêmes vertus, que sa salutation : *Paix vous soit*, différait du *schalom lechem* des Juifs. Sa foi, son amour et

son humilité étaient aspergés de sang, et portaient pour devise : *Il y a ici plus que Salomon.* Aussi ses paroles exhalent-elles un parfum exquis. (1) Le monde a bien aussi une espèce de foi; mais la sienne a beaucoup de rapport avec celle de Jonas, alors que le ver piqua le berceau de verdure qui ombrageait sa tête, et l'on n'a pas précisément ouï dire qu'elle ait jamais transporté des montagnes. Le monde a aussi son humilité qui ne voudrait pas trahir le maître autrement que par un baiser; mais qu'elle ait ceint sa robe, versé l'eau dans le bassin et lavé les pieds du traître, c'est ce qu'on n'a pas encore vu d'elle. Le monde a de même une espèce de charité, qui offre au crucifié altéré la myrrhe et le vinaigre, et qui ne fait aucun tort tant qu'on ne lui en fait pas; mais on n'a point encore ouï dire qu'elle ait haï sa vie, au point de la livrer à la mort, à la mort cruelle de la croix. C'est là précisément ce qui constitue la grandeur et la sainteté du ministère du Christ : c'est que, du commencement à la fin, sa vie fut une œuvre non interrompue d'amour. Or, si, d'une part, il est vrai que tout dans sa vie porte l'empreinte d'une charité divine, comme ne le fait la vie de nul autre, et si, d'autre part, il est également vrai que l'amour fait désirer à l'homme de se perdre avec sa volonté dans la volonté et l'existence de l'objet aimé, s'il est vrai que l'union est le but de l'amour, n'est-il pas manifeste que la doctrine de Christ doit être plus que nulle autre saisie par le cœur, et que ses disciples doivent par dessus tout l'aimer et se donner à lui. L'homme, en sa présence, est bientôt subjugué; il s'écrie : Tu es trop fort pour moi, je me rends! et sanglottant il se jette dans les bras de son Sauveur. Or, là où l'amour est à la fois le maître qui com-

(1) Allus. à Hébr. IX, 22, etc.; à Matth. XII, 42; à Cant. des cant. I. 3. *(Edit.)*

mande et le commandement que le maître donne, le mobile qui fait combattre et la couronne de la victoire, le combattant reconnaît bientôt que *ses commandemens ne sont pas pénibles*. [1] Quel est l'homme qui répéterait, non des lèvres, mais du cœur, cette parole, et qui serait sortie d'une autre école que de celle de Capernaüm! Le Nazaréen fait de plus grandes choses que les philosophes de Kœnigsberg [2] avec leur impératif catégorique, et la houlette de notre berger atteint plus loin que leur bâton de caporal. Et n'en fût-il pas ainsi; encore vaudrait-il mieux paître avec les agneaux dans les parcs herbeux et le long des eaux tranquilles, [3] que d'être soldat et de marcher au pas du peloton.

Dès les premiers siècles de l'église chrétienne, les docteurs (August., de civ. Dei, l. x, 6) qui cherchèrent à analyser ce que le ministère de Christ a été pour l'humanité, y distinguèrent la charge de prophète, celle de sacrificateur et celle de roi. Un grand et respectable théologien, Ernesti, a élevé des doutes sur la justesse de cette distinction. Il est en effet à craindre que plusieurs n'attachent une importance exagérée à la lettre même de ces dénominations empruntées au monde terrestre; mais, si cette distinction repose sur des idées fondamentales, l'abus ne doit pas nous en faire rejeter l'usage. Il se peut encore que, l'une des charges supposant toujours l'autre, il soit difficile dans les développemens de conserver à cette division toute sa précision; mais le même cas se présente toutes les fois qu'il

[1] 1 Jean v, 3. Comp. Diodati, p. 124-128. *(Edit.)*
[2] Kant et son école, qui fait reposer toute la morale sur le devoir et les ordres de la conscience. *(Ed.)*
[3] Allusion à Ps. xx. *(Edit.)*

s'agit d'analyser un tout organique. Comme l'erreur, le péché et la misère sont une et cependant divers, ainsi en est-il de la vérité, de la sainteté et du bonheur, que le Rédempteur nous apporte à titre de prophète, de sacrificateur et de roi.

La charge sacerdotale de Christ est celle, en vertu de laquelle l'homme-Dieu est le médiateur entre l'homme déchu et son Dieu. Elle me semble embrasser tout ce que Christ a été pendant ses jours terrestres, et elle comprendrait même sa charge *prophétique*, s'il est vrai, comme nous l'avons dit plus haut, que ce soit dans la personne même du Sauveur qu'il faille chercher les racines de ce que sa doctrine présente de spécial et de caractéristique. Sa doctrine ne délivrerait et ne racheterait la raison de l'homme, qu'en tant que cette doctrine est celle de Dieu fait homme.—Notre Sauveur et Sacrificateur, en quittant cette terre, ne laissa point les siens orphelins; il revint à eux, il demeura auprès d'eux dans l'Esprit qui procède du Père et du Fils, et il leur donna l'onction; et cette onction, il continue de la répandre sur eux jusqu'à ce que tous soient un avec lui, comme lui-même est un avec le Père. Telle est la charge *royale* qu'il exerce au milieu de ses fidèles. — Un temps viendra où ce roi essuiera toute larme des yeux de ses rachetés, et ce temps sera aussi celui où il accomplira son œuvre prophétique et sacerdotale; ils seront tous enseignés de Dieu, et tous sanctifiés en un seul Dieu et par un seul Sauveur.

Le Rédempteur, l'homme-Dieu est apparu comme souverain sacrificateur de son peuple pour le racheter de ses péchés, et enlever la cloison qui le séparait de son Dieu. Or, celui-là est souverain sacrificateur qui fait l'expiation que le peuple ne peut pas faire. Et en effet,

les hommes n'auraient pu expier eux-mêmes leurs péchés. Ce qui est né de la chair est chair ; l'Esprit régénérateur n'avait point encore été déposé en eux, et ils ne pouvaient l'enfanter, pour ainsi dire, de leur propre cœur ; prêter l'obéissance que demande la loi leur était impossible ; comme ils n'étaient point encore réconciliés avec Dieu, loin de l'aimer, ils tremblaient devant lui, et l'accusateur ne dormait et ne sommeillait jamais, parce que Dieu n'était point réconcilié avec eux. L'angoisse de la conscience annonçait assez haut dans leur âme quelle était leur misère. La terre n'avait point de ciel pour eux, et la mort ne les aurait point introduit dans le ciel ; car on retrouve au delà du tombeau ce qu'on a emporté de cette vie. La mort est le salaire du péché sur la terre, elle l'est encore dans l'autre vie.

Alors parut le Fils de Dieu ; il vint, et il accomplit la justice qu'exige la loi, et à laquelle les hommes ne pouvaient satisfaire. Mais pour le faire, il dut ne pas se refuser à se charger des lourds fardeaux qu'il trouvait devant lui à son entrée dans la race pécheresse. Il se chargea, durant les jours de sa faiblesse (Hébreux IV, 15, V, 1-7), de tout ce qui, dans la nature humaine, est la punition du péché ; il permit à la convoitise de s'avancer pour le tenter ; il supporta la méchanceté et la sottise, l'incrédulité et la haine de ses frères déchus ; plein d'un amour et d'une compassion sans bornes pour ses frères, il prit part en esprit à toutes leurs souffrances ; lui, le saint, qui seul connut l'effrayante grandeur de leur chute et tout le poids de leur misère, descendit pour ainsi dire pendant les jours de sa chair, dans toutes leurs douleurs jusqu'au temps de sa passion, jusqu'à ce temps où ses souffrances physiques, le péché des hommes qui faisaient mourir leur Sauveur, et les angoisses qu'éprou-

vait son âme au sujet du monde qu'il était venu racheter, atteignirent en même temps leur dernier degré dans sa mort. Mais ce fut précisément sa mort qui fit périr la mort. Après avoir passé par la mort, qui est ici-bas le partage de la vie, il ne resta point dans la mort éternelle; son humanité fut glorifiée sans rien perdre de son individualité, et il devint ainsi le premier-né entre ses frères, appelés à le suivre dans la gloire (Jean XVII, 24; 8 Tim. II, 10). Il fut obéissant dans son activité, et obéissant dans sa passive souffrance. Mais son activité avait en même temps un caractère essentiellement passif, et sa passivité était son œuvre suprême. Il but avec patience la coupe de son Père; mais c'était la volonté de son Père qui était sa nourriture, et il ne faisait rien de lui-même, il ne faisait que ce qu'il voyait faire à son Père; chacune de ses paroles et de ses œuvres était un acte d'obéissance à son Père, avec lequel il était un (Jean IV, 34; V, 19). Fait semblable au pécheur en toutes choses si ce n'est dans le péché, il a porté dans son active patience la peine elle-même du péché; sa mort et son agonie fut le couronnement de son obéissance passive; il fut, dit saint Paul, obéissant jusqu'à la mort (Philipp. II, v[t] 8); mais comme, dans son amour, il but ce dernier calice avec la pleine conscience de ce qu'il faisait, parce que telle était la volonté de son Père, sa passion est en même temps la plus grande de ses œuvres. C'est ainsi qu'il est devenu le prince de la vie (Act. III, 15) et le chef du salut (Hébr. II, 10. XII, 2) pour tous ses frères. Ceux qui, par la foi, sont entés sur l'humanité nouvelle, qui a été manifestée en lui, lui sont faits semblables dans la vie et dans la mort. Par la communion avec le premier Adam, ils avaient hérité de celui-ci la mort pour cette vie et pour celle qui est à venir (Rom v,

12, 17) ; mais depuis que le second Adam a vaincu la mort, ils reçoivent par leur communion avec lui la vie, qui est victorieuse de la mort, et qui pénètre à travers la mort du corps jusque dans la vie éternelle. Sa mort est donc, pour eux aussi, la cause de leur salut et de leur gloire éternelle, comme elle a été d'abord la cause de sa propre gloire (Jean VIII, 51. Héb. II, 15. 1 Cor. XV, 55). De même que, par la désobéissance d'un seul, le péché et avec lui la mort temporelle et éternelle ont été posés pour toute la race virtuellement et dans un sens objectif; de même, par la justice d'un seul, ont été posées d'une manière virtuelle et objective la sainteté de tous, et avec elle la véritable vie pour le temps et pour l'éternité. Et de même que chaque individu, qui, dans le fond de son être, prend une part actuelle aux convoitises de sa race, participe par cela même à son péché et à sa double mort, de même aussi, tout homme, qui, par la foi, entre en communion avec le Christ, reçoit subjectivement de lui la sainteté et la vie, dans le temps et pour l'éternité.

Lorsque Christ eut achevé son œuvre sur la terre, il quitta les siens, quant à la chair seulement, car il revint par l'Esprit auprès d'eux, et ne les laissa point. Le grain de froment était tombé en terre pour porter beaucoup de fruits (Jean XII, 24), et l'Esprit se créa un corps dans l'église. L'Esprit n'avait point été envoyé avant la glorification du Fils de Dieu (Jean VII, 39) ; mais après être monté, le Fils revint pour attirer tous les hommes à lui (Jean XII, 32). Il revint à la Pentecôte, et fut en quelque sorte fait homme pour la seconde fois dans le corps de l'église, qui est appelée l'*accomplissement de celui qui accomplit tout en tous* (Eph. I, 23). Depuis lors, il est resté dans l'église, il l'a sanctifiée,

dirigée, conservée, il restera avec elle jusqu'à la fin des jours, et là où deux ou trois sont assemblés *en son nom*, il est au milieu d'eux. Mais il reviendra une dernière fois pour accomplir son œuvre. Tous ceux qui sont un en lui, iront où il est, et seront semblables à lui; mais les sarmens dont il n'aura pas été lui-même la sève, et qui n'auront point porté de fruits en lui, et par là même auront péché, seront coupés et jetés au feu; car celui qui ne demeure point en lui est jeté dehors comme le sarment, et il sèche, puis on le jette au feu, et il brûle (Jean xv, 6). Ceux donc qui demeureront en lui entreront dans le tabernacle, grand et parfait, qui n'a point été fait de mains d'homme, et Christ leur a frayé à travers le voile de sa propre chair le chemin nouveau qui conduit dans le lieu très saint (Héb. ix, 11; x, 19-20). Celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés proviennent tous d'*un* seul, de Dieu (Héb. ii, 11); aussi doivent-ils tous devenir un dans le même Dieu, former un seul corps, dont Christ est la tête, et les saints les membres, et alors Dieu sera tout en tous (1 Cor. xv, 28).

Voilà ce qu'est pour moi Jésus-Christ, cher Guido! Voilà sa rédemption! (1) — Est-elle nécessaire? Dieu eût-il pu employer d'autres moyens pour atteindre son but? Cette question, qui souvent s'est présentée à ma pensée, est aujourd'hui oiseuse pour moi. Il est sans doute tout-puissant, il peut faire tout ce qui lui plait, et Athanase n'avait pas tort lorsque, ne considérant que sa toute-puissance, il disait (Orat. iii, cont. Arian.): «Pour nous sauver, il eût suffi à Dieu de parler; il eût pu apparaître au commencement du monde, et ne pas mourir sous Ponce-Pilate.» Augustin (De agone Christi,

(1) Cp. Diodati p. 97-128. *(Ed.)*

c. II) disait aussi : « Il est des insensés qui soutiennent que la sagesse divine n'eût pas pu sauver les hommes, si elle n'eût revêtu la nature humaine; nous leur répondons, qu'elle le pouvait certainement; mais que, si elle eût employé un autre moyen, il n'eût pas été davantage du goût de leur folie. » Mais Dieu n'est-il que tout-puissant, et sa toute-puissance est-elle celle d'un être qui agit arbitrairement? N'est-elle pas celle d'un Dieu parfaitement sage? et si, elle est inséparable de la sagesse, comment Dieu, qui pouvait choisir le meilleur moyen, en eût-il préféré un moindre? Cette conviction [1], que nulle œuvre de Dieu, et à plus forte raison la plus grande de ses œuvres, ne peut être le fait accidentel d'une volonté arbitraire, était celle d'Anselme et de Thomas d'Aquin, que devraient, déjà pour ce seul motif, respecter ceux mêmes qui ne partageraient pas leurs vues plus ou moins vraies, plus ou moins ingénieuses, sur le grand mystère de piété. Ils voyaient l'Ecriture employer, en parlant de la mort du Christ, ces mots : « *Car il fallait* » (δει γαρ, Luc xxiv, 44; Jean iii, 14), et, ne pouvant nier la nécessité de ce mystère, ils s'efforçaient de la saisir par la pensée, et ils espéraient assez de l'intelligence humaine, régénérée par l'esprit de Dieu, pour croire qu'elle pût découvrir la raison de cette œuvre de Dieu. Tout esprit qui a soif de vérité, que recherche-t-il d'autre que de comprendre la nécessité de ce qui est? Il ne fait sans doute qu'y tendre; car nul ne peut saisir la vérité dans toute sa plénitude. Le chrétien lui-même ne le peut pas, il se ressent encore

[1] On ne retrouve point dans Pascal ce besoin de sonder par la raison régénérée les mystères mêmes de la foi. 2e part., art. vi, § 1, 2, 3.

des suites du péché. Cette impossibilité de connaître toute la vérité, doit-elle nous faire renoncer à chercher à en comprendre ce qui est à notre portée? Nullement; mais nous devrions tous suivre le bel exemple d'humilité qu'Anselme nous donne dans ces premières paroles de son écrit, *Cur Deus homo :* « Je commence donc, mais sous une condition, et cette condition je la veux pour toutes les paroles que je pourrais prononcer, qui ne seraient pas basées sur une autorité supérieure, alors même que tu me verras les étayer de raisonnemens; je veux que tu ne voies dans mes discours que l'expression de mon opinion du moment, opinion que je conserve jusqu'à ce que Dieu la redresse, et tu serais en quelque sorte satisfait des réponses que je vais faire à la grande question que tu m'adresses, qu'encore tu dois te tenir pour assuré qu'un plus sage que moi répondrait aussi plus sagement; sache d'ailleurs que, dans un semblable sujet, quelles que soient les raisons qu'un homme puisse concevoir, il en existe toujours de supérieures encore. »

Je crois que rien n'est arbitraire en Dieu; il ne m'est donc pas possible d'admettre que le pardon des péchés se soit fortuitement lié à la mort de Jésus-Christ. Cette opinion s'est introduite depuis Duns Scott dans l'église, et a trouvé son écho dans le rationalisme de nos jours. Comment! le rédempteur ne serait donc pas venu dans le monde pour racheter? Si ses souffrances et son œuvre ont tourné au salut du monde, il le doit et nous le devons au hazard ou à une velléité de son Dieu; et il devrait s'estimer très heureux que son sang innocent eût été réputé plus précieux que celui de tous les prophètes depuis Abel jusqu'à Zacharie, fils de Barachie! Non, une telle rédemption n'est qu'une imagination sans fondement, et si le pardon des péchés n'était réellement qu'une

simple déclaration que les péchés sont pardonnés (sans que Jésus-Christ les eût réellement expiés et ôtés), un tel pardon ne ressemblerait-il pas à ces témoignages de bonne conduite et de noblesse d'âme que de doucereux prédicateurs donnent à leur auditoire, dont ils chatouillent agréablement les oreilles (2 Timoth. IV, 3), tandis que, dans le même moment, cet accusateur qu'une main divine a placé au cœur de l'homme, prêche d'une voix éclatante la condamnation? N'y a-t-il pas assez de paroles vides de sens parmi les hommes, pour en prêter encore au Très-Haut! Non, non! ce qu'il dit, il le veut; ce qu'il veut, il le fait. Son pardon du péché est la *mort* du péché, sa justification a rendu en réalité le pécheur juste. *Faits une même plante avec le Christ* en sa mort, nous le sommes aussi en sa résurrection (Rom. VI, 5). Non pas que je prenne ici la défense de cette justification qu'enseigne l'église romaine. [1] Elle renferme sans doute une partie de la vérité, mais elle n'est pas la vérité. L'Eternel, avant tous les siècles, a déclaré juste l'humanité qui s'identifie avec le Saint de Dieu, et par là aussi elle est, devant Dieu, de toute éternité, glorifiée et transformée à la parfaite ressemblance de son Fils (Rom. VIII, 29-30). Car celui qui, dans le temps, est un avec le Fils par la foi, sera certainement glorifié dans l'éternité. Mais c'est avec la foi en la parole et en la prédication, que commence, dans le temps, l'œuvre de Dieu en nous, et non point avec cette justification qui est antérieure à la pré-

[1] L'église romaine rejète avec raison une justification qui n'amène pas nécessairement avec elle la destruction des péchés pardonnés et effacés; mais elle ne distingue pas suffisamment la justification de la sanctification, et surtout elle méconnaît entièrement la nature, la puissance et l'absolue nécessité de la foi, en la place de laquelle elle pose les œuvres. *(Ed.)*

dication; et de même aussi l'œuvre une fois commencée se continue incessamment, en prenant son point d'appui, non point sur la justice déjà manifestée en nous, mais sur celle qui doit être manifestée en nous selon la parole de notre Dieu. Or, les choses futures auxquelles on croit, deviennent essence et vie en celui qui y croit (Héb. xi, 1); et c'est dans la foi, par la foi et de la foi que s'accomplit la justice qui doit être révélée en nous.

Il en est du salut comme de la condamnation qui est prononcée sur tous ceux qui sont hommes à l'image du premier homme. Ont-ils peut-être été déclarés pécheurs, et condamnés comme tels, tandis qu'ils seraient au contraire purs et justes? et ne l'ont-ils pas été plutôt, parce qu'ils sont réellement pécheurs, et que chacun d'eux est membre de la totalité de l'humanité pécheresse? De même, les enfans du second Adam (Christ) sont justifiés et acquittés, non point lorsqu'ils sont encore séparés de Christ, mais en tant qu'ils sont enracinés en lui par la foi, qu'ils deviennent par elle un avec lui (Ephes. v, 30. 1 Cor. xii, 12. Gal. iii, 28. 1 Cor. v, 17), comme ils ont été un avec leur premier père, avec Adam (Rom. v, 18. 1 Cor. xv, 22). Mais pourraient-ils être enracinés en lui, sans croire que, dans leur communion en sa mort, ils sont aussi rendus participans de sa résurrection? [1]

Une autre question qui m'avait aussi occupé, a perdu pour moi son importance; c'est celle de savoir si l'œuvre de la réconciliation a été réciproque; si les hommes ont seuls été réconciliés, ou si le Dieu qui a envoyé son Fils au monde, l'a été également. De bizarres questions, de dangereux malentendus se sont élevés toutes les fois

[1] V. le passage déjà cité de Pascal : 2me partie, art. xviii, § 3, fin. *(Ed.)*

que l'homme a séparé ce que Dieu a uni, et la réflexion, avec ses raisonnemens bornés, a préparé au cœur bien des souffrances. C'est ainsi qu'ils ont imaginé un Dieu qui n'est qu'*amour*. Admirables docteurs qui peuvent à volonté ajouter ou retrancher une pièce à leur Dieu, et le font tel qu'ils le veulent et non tel qu'il se donne lui-même. Ignorez-vous donc que les perfections de Dieu sont son essence; ou connaissez-vous des perfections qui soient à côté et en dehors de son essence? Ne direz-vous pas avec nous que ce que l'Etre parfait est, ce qu'il sait, ce qu'il veut et ce qu'il opère, il l'est, il le sait, il le veut, il l'opère d'une manière parfaite, c'est-à-dire avec la totalité de ses perfections? Ou voulez-vous soustraire du Dieu total une certaine quantité de sainteté pour l'ajouter à son amour que vous augmenteriez d'autant? Mais Dieu n'est pas tel que vous le faites; il est tel qu'il est, et il est bon qu'il en soit ainsi; car un amour qui empiéterait sur la sainteté, peut être fort bien venu auprès de tous les hommes naturels, qui s'en accommoderaient à merveille; mais Dieu n'en serait point glorifié. Sans doute, en présence du véritable amour de Dieu, la vertu humaine n'est pas à l'aise, et la voix accusatrice de la conscience s'élève, pénétrante et terrible, du fond du cœur. Un amour qui n'y regarde pas de trop près est assez mince et assez complaisant pour admettre à ses côtés l'humaine vertu; mais un amour tel que celui duquel Sirach disait (Ecclésiast. XVI, 13) qu'il est aussi grand que la justice, ne laisse aucune place à cette vertu. Dieu est amour, mais il est aussi lumière; son œil ne peut contempler les hommes avec amour, qu'il ne les contemple en même temps à sa lumière. C'est pourquoi sa colère repose sur toute désobéissance et sur toute impiété; et qui serait assez insensé pour soutenir

qu'il voit du même œil le pécheur repentant et le pécheur impénitent. Est-ce l'homme irréconcilié, qui se donne à lui-même ses frayeurs de conscience, sa peur de Dieu, son inquiétude et son malheur? Non, sans doute : il voudrait les rejeter de lui, et s'en délivrer; c'est Dieu qui les produit dans le pécheur, ils sont tout aussi bien son œuvre que sa paix l'est chez le fidèle; et s'il est vrai que Dieu, tout en déclarant une âme justifiée, agit en elle pour la rendre juste, il l'est également que Dieu, en agissant dans une âme pour la remplir d'effroi, lui déclare en même temps le jugement qu'il porte d'elle. Ainsi est prononcée la sentence de condamnation sur le monde pécheur et incrédule : elle l'est par un fait qui se passe dans le cœur de l'homme, et lorsqu'une tout autre sentence se fait ouïr au cœur des fidèles, et qu'ils reconnaissent dans le souffle de l'Esprit de Dieu la douce voix de leur Père céleste, qui contestera que le Père n'a été réconcilié dans les cieux, de même que son enfant coupable l'a été sur la terre? Voilà comment, dans l'œuvre de notre rédemption, la justice et l'amour de Dieu se sont rencontrés (Ps. LXXXV, 10). La justice, car le Saint de Dieu a dû accomplir la loi par ses œuvres et par sa passion, non pas afin que les pécheurs fussent sauvés en restant pécheurs, mais afin que la justice exigée par la loi s'accomplît aussi en nous qui ne marchons plus selon la chair, mais selon l'Esprit (Rom. VIII, 3, 4). L'amour, car le Père nous a envoyé son Fils et nous a offert par lui une part à sa justice et à sa gloire, dans un temps où nous n'avions encore aucune justice propre et où nous étions perdus dans nos péchés.

Mais d'où vient que le mystère de la rédemption répande parmi les hommes une telle odeur de mort, [1]

[1] 2 Cor. II, 16. *(Edit.)*

et leur répugne pareillement? Faut-il n'y voir que la malice du cœur qui ne veut pas être sauvé par une justice étrangère, parce que la sienne propre lui suffit? L'orgueil y a sans doute une grande part, la plus grande part; cependant il me semble que les théologiens eux-mêmes ne sont pas sans reproche sur ce point; ils n'ont point assez distingué le temps de l'éternité, l'essence de la forme; ils ont cherché à s'expliquer la vérité en ayant recours à des comparaisons empruntées aux choses passagères de la terre, et non en la saisissant dans son idée éternelle. La forme sous laquelle la sainte doctrine nous a été transmise dès l'antiquité, est toute juridique : permets que je t'en expose ici les deux principales théories.

L'une, qui est celle d'Anselme, nous dit : « Que la loi de Dieu dans l'homme est quelque chose de si grand et de si saint, de si élevé au dessus de tout le monde visible, que l'homme vertueux laissera s'abimer mille mondes avec leurs créatures innombrables, plutôt que de se permettre, contre la volonté de Dieu, la plus petite action, un seul regard. Si donc, poursuit Anselme, chaque péché est une perturbation apportée à l'ordre et à l'harmonie que Dieu a établis dans le monde; si, en outre, il porte atteinte à la majesté inviolable de Dieu, puisque l'homme qui le commet cesse par là même de reconnaître Dieu pour son maître souverain; si l'homme, avant sa conversion, a derrière lui non pas un seul péché, qui suffirait cependant pour le rendre l'être le plus coupable, mais plusieurs milliers de péchés; bien plus, si depuis sa conversion même il ne fait que de très lents progrès dans la voie de la sainteté, et qu'alors encore il commette péché sur péché : il est évident que les hommes ne donnant pas à Dieu ce qui lui revient de droit, Dieu doit leur prendre tout ce qu'il

trouve en eux, pour que sa justice soit en quelque manière satisfaite; il doit donc leur enlever jusqu'au plus petit vestige de bonheur, et les condamner, selon l'expression de l'Ecriture, à la mort temporelle et éternelle. A supposer qu'un homme voulût se dévouer pour tous les hommes, et prendre sur lui-même toutes les souffrances qu'ils ont méritées; il ne pourrait que satisfaire pour lui-même; car il a par ses péchés mérité cette punition. Un ange ne pourrait pas davantage satisfaire pour l'humanité, parce qu'il tire non de lui-même mais de Dieu tout ce qu'il possède de bon, et que d'ailleurs il ne peut présenter aucun équivalent de la majesté offensée de Dieu. Il fallait donc, pour que la dette qui est infinie fût payée, qu'elle le fût par quelqu'un qui fût aussi grand que l'énormité de la faute : il fallait Dieu en personne. Mais il fallait aussi qu'il payât en homme; sinon les hommes n'auraient pu s'approprier le rachat opéré. Il devait être Dieu fait chair, Homme-Dieu. Jésus-Christ pratiqua volontairement la plus grande obéissance au milieu des plus grandes souffrances. Dieu lui était redevable d'une rémunération; il ne pouvait la donner à lui-même, et elle fut transportée sur l'humanité à laquelle il appartenait. » — Ainsi raisonne Anselme, et avec lui Thomas d'Aquin. [1] Celui-ci s'exprime en ces termes : « Sans une satisfaction, Dieu ne peut pardonner aucun péché; un simple homme ne pouvait satisfaire pour les péchés de tout le genre humain, puisqu'un seul homme, fût-il pur, est moins que l'espèce entière et ne peut la représenter. Celui donc qui seul a satisfait pour tous les hommes, devait être homme,

[1] Thomae Aquinatis summa theolog. cum Comm. Francisci Ferrariensis, Antv. 1612, l. v, c. 54.

puisque la satisfaction concernait l'homme, et en même temps supérieur aux hommes, afin que ses mérites fussent assez grands pour satisfaire pour tout le genre humain. Or, en ce qui concerne le salut, Dieu seul est plus grand que l'homme : les anges sont sans doute par leur nature supérieurs à l'homme, mais ils ne le sont pas quant au salut, puisqu'ils doivent, aussi bien que l'homme, être sauvés par Dieu. Il fallut donc que Dieu se fît homme, pour satisfaire pour les péchés de tous les hommes. »

La seconde théorie juridique, est celle de Grotius; elle se trouve spécialement exposée dans son ouvrage intitulé *Defensio fidei catholicæ de satisfactione Christi, Lipsiæ 1730.* « Le maître seul a le droit de punir : dans la famille, c'est le père; dans l'état, le prince; dans l'univers, Dieu. Lorsque Dieu punit ou absout, nous ne devons pas l'envisager comme partie offensée, comme créancier, ainsi que le veut Socin; mais comme maître et seigneur. Car : 1° il n'appartient jamais à la partie offensée de punir et de se faire droit elle-même; 2° la partie offensée n'a, comme telle, pas même le droit d'obliger l'offenseur à satisfaction; 3° le seigneur a bien le droit de punir, mais il ne le possède pas en vertu de la souveraineté, pas plus de la souveraineté absolue, que de celle qui est confiée par Dieu aux rois terrestres; car toute punition n'est infligée qu'en vue du bien général, afin que l'ordre général soit maintenu. Aussi Dieu dit-il, qu'il ne prend point plaisir à la mort du pécheur, en tant que pécheur; il ne veut jamais la punition pour elle-même. Cependant un seigneur (que sa souveraineté soit absolue, ou qu'elle soit dérivée, peu importe) se désistera de son droit de punir un criminel, et lui fera grâce de sa peine, sans porter atteinte ou con-

tredire à la justice; car chacun peut disposer librement de ce qui lui appartient; mais tout péché réclame impérieusement une satisfaction quelconque, et nul seigneur, pas même Dieu, ne doit laisser passer des péchés impunis. D'après ce qui vient d'être dit, ce n'est pas Dieu qui est lésé par le péché, mais sa sainte loi, l'ordre moral de l'univers; et Dieu peut, à titre de juge suprême, lorsqu'un péché a été commis, et qu'il veut faire grâce au pécheur, trouver certains moyens par lesquels la loi sera en quelque manière satisfaite et l'harmonie générale raffermie par cette satisfaction. Ainsi Zaleucus avait ordonné dans ses lois que l'adultère aurait les yeux crevés; son fils fut le premier qui se rendit coupable de ce crime, et pour satisfaire à la loi, le législateur fit crever un œil à son fils, et s'en fit arracher un à lui-même. — Ainsi le pardon des péchés à cause de la mort de Christ est, comme disent les Grecs : Οὐδὲ κατὰ νόμον, οὐδὲ κατὰ νόμου, ἀλλὰ ὑπὲρ νόμον καὶ ὑπὲρ νόμου. Il n'est pas *selon la loi*, parce que c'est nous qui devions porter la peine; il n'est pas *contre la loi*, parce que le souverain juge peut ordonner que la loi soit satisfaite en une manière quelconque; il est *au dessus de la loi*, parce que Dieu, en faisant grâce, ne se lie pas à ce qu'exigeait la loi; il est *pour la loi*, parce qu'en effet elle a été satisfaite d'une certaine manière.»

Ces théories, qui sont basées l'une et l'autre sur le droit, présentent cependant une différence essentielle. Anselme voit en Dieu, à la fois l'offensé et le juge. Grotius ne connaît d'offense que celle portée à la loi et à sa sainteté. Dieu n'est à ses yeux qu'un juge impartial. Mais d'abord, remarque quelles idées différentes ils se font de la loi. L'excellent Grotius s'imagine avoir bien mis à couvert l'honneur de Dieu, en faisant comme pla-

ner Dieu, dans une bienheureuse impartialité, au dessus des deux armées ennemies, la loi et ses transgresseurs. Mais la loi de la justice se serait-elle formée et existerait-elle hors et à côté du roi de l'univers? Et celui dont un ancien sage disait ὅτι πάντα γεωμετρεῖ, n'est-il pas lui-même le fond primitif, la base de toute loi, et la loi vivante? Il peut sans doute arriver à un juge terrestre de ressentir, au dedans de lui, une affection qui est en contradiction avec la loi qui existe objectivement devant lui, et de sacrifier un œil à la loi et l'autre à son affection. Mais Zaleucus a-t-il observé la loi, et le Seigneur de l'univers est-il un semblable juge? C'est bien ici que l'on peut s'écrier : *Summum jus, summa injuria.* — Pour moi, je ne connais pas d'autre loi que la loi vivante qui est une avec le juge lui-même, et pas d'autre offensé, que celui-là même qui est le juge. Nous voilà donc revenus au Dieu courroucé d'Anselme, à l'obligation qui nous condamne devant Dieu, et à la pleine satisfaction qui annulle l'obligation.

Mais, diras-tu peut-être, la justice est-elle réellement satisfaite dans l'explication d'Anselme? Le droit accepta-t-il jamais l'innnocent pour le coupable? Si la somme complète de toutes les souffrances que le péché attire, dans le temps et pendant la longue éternité, sur chaque enfant d'Adam, n'est pas payée sans qu'il reste en arrière la moindre fraction, il ne peut être question d'aucun équivalent, d'aucune satisfaction. Et si, pour maintenir la balance égale, on veut compenser le surpoids de souffrances et de châtimens que n'a pas réellement soufferts Jésus-Christ, par sa divinité qui doit donner une immense valeur à ses douleurs, on fait là un singulier amalgame avec lequel on doit être embarrassé de combler le déficit. C'est pour échapper à cette difficulté

qu'on a imaginé une *acceptation* par laquelle Dieu laisse passer comme pleinement valide ce qui ne l'est réellement pas. D'ailleurs, diras-tu encore, peut-on, en général, appliquer aux rapports intimes des esprits avec Dieu les notions et les formules de la loi civile, qui règle les rapports extérieurs des hommes entre eux, et qui doit ployer, à une volonté objective et supérieure, l'égoïsme de chaque individu, qui est toujours en lutte avec celui de tous les autres hommes? — Je veux admettre que tu as raison, et que les notions de droit sont en général trop étroites, trop formelles pour qu'il soit possible de les appliquer aux relations de l'esprit à Dieu. Voyons combien d'erreurs tombent avec l'explication juridique de la rédemption; excluons de la dogmatique tout ce qui se rattache à des notions de droit : plus de récompenses et de châtimens, Dieu n'est plus un juge, et les hommes ne sont plus des malfaiteurs. — Mais ce n'est plus la doctrine de l'église que nous attaquons, c'est celle même de l'Ecriture! Et adoreras-tu avec plus de raison Dieu comme roi, comme seigneur, comme père, que comme juge?

Voilà comment nos abstractions dévorent dans la foi les parties saines avec les malades, le vif avec le mort. En recherchant si nos idées de justice sont applicables aux relations de Dieu avec les hommes, nous nous trouvons nécessairement conduits à examiner la vérité et l'origine de toutes les représentations que nous nous faisons du Très-Haut. Si toutes nos relations humaines, si nos qualités de père et de fils, de maître et de domestique, de juge, de législateur, si les relations mêmes de la nature physique sont dépourvues de vérité, et que Dieu n'y soit pour rien, nous devons renoncer à donner, à ce que nous savons de Dieu, des formes empruntées à ces

diverses relations. Mais l'Ecriture sainte pourrait alors être très embarrassée de se justifier devant la sublimité de nos notions abstraites. Est-il vrai, au contraire, que ces relations n'existent que parce que Dieu même s'est manifesté en elles et par elles? Alors les hommes qui sont pères, juges, rois, ne les seront pas dans le sens propre du mot; c'est Dieu qui est le vrai père, le vrai juge, le vrai roi, et ce n'est que parce que tel est Dieu, qu'il y a sur la terre des pères, des juges et des rois. C'est ainsi que s'entend cette profonde parole de l'apôtre (Ephes. III, 15), que c'est du Père de Jésus-Christ que tire son nom toute famille (paternité) dans l'univers, que le Père céleste est le *vrai père* de toute paternité! Cher ami, nous ne pouvons parler de lui que par des comparaisons, soit que nous les puisions dans la nature, soit que nous les empruntions à la vie humaine; mais la nature et la vie humaine sont le miroir où il se réfléchit, et toute comparaison ne fait que retrouver dans un autre objet la même vérité qu'elle veut exprimer.

Cependant, mon cher Guido, aussi long-temps que nous cheminons dans la poussière, la vérité s'offre à nous revêtue d'un corps matériel, et c'est ici que se sont trompés aussi bien les hommes d'une robuste foi que les hommes à subtiles abstractions. Le droit sur la terre a une enveloppe corporelle et grossière, dont toute l'ancienne école théologique n'a pas songé à le dépouiller, avant que de l'appliquer aux rapports de Dieu à l'homme. Il suffisait à ces docteurs d'avoir une représentation distincte du fait juridique, dans lequel ils traduisaient le mystère; et ils ne songeaient point à sonder l'idée contenue sous cette forme extérieure; quiconque touchait en quelque manière à cette forme, leur semblait porter atteinte à la chose même. J'entends par cette

forme, tout ce qui, dans les théories juridiques de la rédemption, est accidentel, temporel, accessoire; tout ce qui n'a de sens que pour cette terre, et sans quoi l'idée divine de la justice ne pourrait pas se réaliser dans la société humaine : le siége du juge, l'obligation sur parchemin, la balance sur laquelle doivent être pesés, et nos péchés, et la valeur qui leur est équivalente. Plusieurs se sont achoppés, et non sans raison, à ces représentations matérielles; et cependant, l'ancienne doctrine de l'église, qui possédait sous cette enveloppe la vérité, a fait jaillir bien plus de feu des cœurs de pierre, que toutes les théories creuses des derniers temps. Elle possédait la vérité, disons-nous; car l'humanité pécheresse ne pouvait d'elle-même offrir à Dieu la parfaite justice exigée par la loi, et le Sauveur, en sa double qualité de souverain sacrificateur et de victime, l'a offerte à sa place, en se sanctifiant lui-même pour elle; l'humanité ne pouvait effacer du milieu d'elle le péché, sa coulpe et sa peine, et son souverain sacrificateur l'a fait en enracinant en lui, par la foi, les hommes aussi bien pour la mort que pour la résurrection; et la mort éternelle qu'ils ne pouvaient détruire par eux-mêmes, puisqu'elle est leur partage aussi long-temps que la vie éternelle ne les a pas reçus dans sa communion, cette mort a été vaincue et écartée par la mort de Celui que la mort ne pouvait retenir dans ses liens (Act. ii, 24), qui est ressuscité pour la gloire, et dont sont héritiers tous ceux qu'il a appelés à participer à son royaume.

Telle est, cher Guido, la doctrine de la réconciliation. Voilà les pains de proposition qui sont exposés au temple de l'Eternel, et qu'ose prendre, pour s'en nourrir, quiconque a la foi d'un David. Voilà la source méprisée de Siloë, qui coule doucement du rocher, et qui seule

abreuve Jérusalem; car il n'y en a point d'autre, ni dans la ville, ni dans tout le voisinage. Voilà le chemin par lequel les Israëlites traversent la mer des iniquités; de droite et de gauche s'entassent les ondes; mais eux, marchent à pieds secs. (1) — Oui, toutes choses sont faites nouvelles! Cieux, réjouissez-vous, et toi, terre, tressaille; montagnes, éclatez de joie avec tous les arbres de la forêt, car les jours de la servitude sont passés, l'iniquité est pardonnée. Celle qui a été stérile a beaucoup d'enfans; étonnée, elle s'écrie : Qui m'a enfanté tous ceux-ci? Les yeux des aveugles sont ouverts, les oreilles des sourds entendent, le désert devient une source d'eau, le reflet trompeur du sable brûlant une eau vivifiante. (2) Les rachetés du Seigneur viennent en Sion avec chant de triomphe, et une joie éternelle est sur leur tête; ils obtiennent la joie et l'allégresse, la douleur et le gémissement s'enfuient (Esaïe xxxv). C'est ici le temps dont le prophète disait, poussé par l'esprit de Dieu : L'Eternel des armées fera à tous les peuples en cette montagne un banquet de choses grasses, un banquet de vins exquis, un banquet, dis-je, de choses

(1) Allusion à 1 Samuel xxi; à Esaïe viii, 6; a Exode xiv. *(Ed.)*

(2) Cette image est l'une des plus frappantes dont se soient servi les prophètes pour annoncer les jours du Messie. Lorsque les rayons du soleil tombent d'aplomb sur le sable ardent du désert, le voyageur dévoré par la soif aperçoit souvent une eau dans le lointain; à cette vue, il hâte ses pas, et ne trouve que le sable et le soleil. Tel le non-chrétien. Il court d'un désert à un autre désert; il s'écrie avec Gœthe : « Pourquoi l'homme n'arrive-t-il jamais au lieu qu'il a devant lui. » — Ce n'est qu'en Christ que l'homme atteint son but. Voilà aussi pourquoi les prophètes annoncent que le *scharab* du désert, l'image trompeuse de l'eau, se transformera en eau vivifiante au temps du Messie.

grasses et moelleuses et de vins bien purifiés; et il enlèvera sur cette montagne le linceul qu'on voit sur toutes les nations, et il essuyera les larmes de dessus tout visage...; *car l'Eternel l'a dit* (Esaïe xxv). Heureuses promesses! accomplissement plus heureux encore! Esaïe parlait déjà en langues merveilleuses ([1]) de ce grand salut, et pourtant il était encore dans la nuit, et il voyait seulement l'aurore répandre ses premières lueurs sur les bords de la terre. Mais nous, nous pour qui le soleil enflammé de l'amour divin s'est élevé jusqu'au milieu des cieux, nous qui même le portons au dedans de nous dans les profondeurs de notre cœur, où trouverions-nous des paroles? Nous ne pouvons que bégayer «nos inexprimables soupirs» (Rom. VIII, 25, στεναγμοὶ ἀλάλητοι). Guido! si l'homme selon le cœur de Dieu n'a point eu honte de sauter de toute sa force, vêtu d'un éphod de lin, devant l'arche de l'Eternel; ([2]) nous aussi, nous ne rougirons pas de saisir la harpe et de chanter avec les saints de la nouvelle alliance un cantique sur la mort du fils du charpentier! Que Mical et toutes les reines de l'univers regardent par la fenêtre, et se moquent de leurs époux; David ne se réjouissait pas moins devant l'Eternel, et nous, qui ne sommes pas rois, nous l'imiterons facilement. Claudius se serait laissé rouer pour la simple idée; nous pouvons bien supporter quelques moqueries pour l'homme de douleur lui-même. Oui, je le dis à haute voix (avec Zinzendorf), et le voudrais proclamer dans le monde entier: Je n'ai qu'un amour, et cet amour c'est *Lui, rien que Lui.*

La sainte vérité est grande et belle; mais le flambeau du guide qui conduit sûrement l'aveugle le long du pré-

([1]) Allus. à 1 Cor. XIV. ([2]) 2 Samuel VI. *(Ed.)*

cipice, devient une torche de perdition, lorsqu'elle est dans les mains d'un insensé. Aussi, cher Guido, considère bien quels sont ceux à qui cette doctrine doit être annoncée pour produire ses salutaires effets. ([1]) Ce n'est point aux sages et aux habiles (Math. xi, 25), ni aux riches et aux joyeux (Luc vi, 21), ni aux justes et aux bien portans (Marc ii, 17. Luc v, 31), ni à ceux qui sont rassasiés et sont dans l'abondance (Luc vi, 21); c'est au contraire aux faibles et aux ignorans, aux pauvres en esprit et aux gens travaillés et chargés, aux malades, aux péagers et aux pécheurs, à ceux qui sont affamés et altérés. Pour qui n'a pas faim de la justice, la parole de la croix est une folie. Mais il existe diverses espèces de faim. Israël au col roide avait faim dans le désert, parce qu'il avait dédaigné la manne céleste; Daniel avait aussi faim dans la fosse aux lions. L'enfant prodigue avait faim à côté des pourceaux qu'il paissait, Lazare à la porte du riche. La faim spirituelle, sans laquelle nul ne peut faire l'expérience bienheureuse de la réconciliation qui est en Christ, consiste, d'un côté, à reconnaître que nous pouvons si peu atteindre l'idéal de la sainteté, qu'il s'éloigne et s'élève à chaque nouveau pas que nous faisons en montant l'échelle des cieux; et de l'autre, à se convaincre que, dans le cours de la vie, l'âme ne réussit que dans de rares momens à déposer sur la balance de son Dieu la petite perle d'une

([1]) Cp. les pages suivantes qui racontent l'histoire de la conversion et de la vie chrétienne, aux béatitudes de Jésus-Christ (Matth. v, 3-12), qui sont comme l'échelle par laquelle l'homme s'élève de la terre au ciel; à l'admirable fragment de Pascal sur la première époque de la conversion (Voy. aussi 2e partie, article xvii, § 82; art. v, § 2, etc.); et à Diodati, c. 6-7, p. 168-289. Voy. aussi plus haut p. 15, 29, 37. *(Ed.)*

sainte action ou d'un divin renoncement à soi-même; tandis que l'égoïsme, de sa main gigantesque, lance d'heure en heure sur l'autre plateau de lourdes masses de péchés et de transgressions. Mais à côté de ces deux sentimens doit se trouver la conviction inébranlable, qu'une fois la tempête soulevée et les élémens aux prises, ce n'est point le pilote qui peut sauver la fragile nacelle par sa prudence, son travail, ses sueurs, et que les flots ne s'apaiseront que lorsqu'une voix puissante, descendant des cieux, leur dira : mer, tais-toi. [1] Dans le monde moral, comme dans le monde physique, un seul peut dire : *Jusqu'ici et pas plus loin; là s'arrêteront tes vagues orgueilleuses.* [1] Ou l'homme enlèvera-t-il le Léviathan avec l'hameçon, et le tirera-t-il par sa langue avec le cordeau? Mettras-tu un jonc dans ses narines, ou perceras-tu ses mâchoires avec une épine? Fera-t-il un accord avec toi, et le prendras-tu pour esclave à toujours? T'en joueras-tu comme d'un petit oiseau, et l'attacheras-tu pour tes jeunes filles? Si tu mets ta main sur lui, songe que c'est un combat que tu ne pourras soutenir. [1] Il faut donc que notre cœur sente à la fois l'impossibilité de nous sauver par nous-mêmes et sans Dieu, l'effrayante corruption de tout notre être, et la distance infinie à laquelle nous sommes de notre patrie céleste. Les étoiles de notre patrie brillent à nos yeux, et nous invitent à quitter notre vallée de larmes; nous gravissons avec peine les montagnes, et nous élevons de cimes en cimes; efforts inutiles. Du dernier sommet, nous voyons le ciel aussi éloigné que depuis la plaine. Nous n'avons point atteint la limite de notre misère; et l'âme, abattue, désespérée, tombe dans l'abîme. Ceux donc qui sen-

[1] Allus. à Marc IV, 39, et à Job XXXVIII, 11; XL.

tent ainsi leur impuissance et leurs péchés, sont ces travaillés et ces chargés, ces boîteux des carrefours et des haies, qui sont invités au festin royal; et ils y reçoivent *pardon des péchés et justification.* Un air vivifiant d'en haut descend sur eux par torrens et féconde leur cœur, préparé et comme labouré par la repentance, et de cette union naît un saint amour pour Dieu. [1] Cet amour donne à l'homme une force immense contre le péché; il est ce David devant lequel on chantait : Saül en a tué mille, et David ses dix mille. L'amour excite l'homme à courir dans le chemin de la sainteté, et à poursuivre le mal jusque dans les dernières profondeurs de son âme : telle une source qui, jaillissant du sommet de la montagne, ne s'arrête point qu'elle ne se soit frayé un chemin jusque dans le fond de la vallée. Un homme a-t-il connu l'horreur du péché au point de chercher à se fuir lui-même, parce qu'il se sent plus petit que lui-même, selon la belle expression de Platon (ἐλάσσων ἑαυτοῦ); le souvenir de ses fautes passées l'a-t-il tellement humilié et abaissé dans la poussière, qu'il ne regarde l'avenir qu'en frémissant : quand il apprend que, malgré toutes ses iniquités, Dieu est cependant son ami, il est saisi d'une joie indicible, il se sent entraîné vers son Dieu, qui devient pour lui un être plein de vie, avec une tendresse plus grande que l'amour qu'on a pour les femmes (2 Sam. I, 26). Il vit de celui que maintenant il aime; *car on vit de ce qu'on aime.* [2] Pressé par cet amour, il ne peut plus pécher; ou plutôt cet amour, pour autant qu'il domine en lui, exclut toute convoitise de péché.

[1] V. p. 89, et le chap. 5 de Diodati sur l'amour de Dieu comme élément régénérateur, sur sa nature, sa puissance et ses effets. *(Ed.)*

[2] Diodati, p. 80. *(Edit.)*

Lorsque les souffrances, lorsque la mort du Sauveur se présentent à l'âme du pécheur au temps de la contrition, il se sent comme frappé d'un coup électrique qui l'ébranle jusque dans les dernières profondeurs de son être, et qui l'enflamme tout entier d'un amour divin. L'homme dont l'esprit est ouvert aux choses divines, et qui se sent oppressé par ses péchés, admire l'histoire du Sauveur qu'on lui annonce, et dont la vie et la mort doivent le sauver et le sanctifier; il s'arrête pour le suivre en esprit depuis l'heure, où enfant, il voulait être aux affaires de son Père, jusqu'à celle où il expira sur la croix; il reconnaît partout en lui un homme qui n'eut pas d'autre nourriture que de faire la volonté de son Père; qui n'était pas venu pour être servi mais pour servir; qui ne voulait être appelé ni roi, ni docteur, mais disait à ses disciples : « Que celui d'entre vous qui veut être le plus grand, soit le serviteur des autres; » qui, sachant qu'il était venu du Père et s'en allait à son Père, se leva, ceignit un linge, versa de l'eau dans un bassin, et lava les pieds de ses disciples; et à l'aspect d'une telle vie, il se sent bien petit, et il voudrait se jeter aux pieds de cet homme pour les arroser de ses larmes et les essuyer de ses cheveux. Mais d'autres sentimens s'emparent de lui à mesure qu'il suit le Sauveur jusqu'à l'accomplissement de son œuvre d'amour; il le voit dans cette nuit d'angoisse, où, après la cène, il passa le torrent de Cédron, et où, dominé par le sentiment de son humanité, il pria pour que la coupe passât loin de lui : il est trahi par un baiser; dans son humble grandeur, il reste silencieux devant le souverain sacrificateur; puis, la tête ornée de la couronne d'épine, il dit : « Oui je suis *roi*, je suis né pour cela, et je suis venu dans le monde

afin de rendre témoignage à la vérité.» Le cortége et la foule se mettent en route vers Golgotha, les siens le suivent en pleurs, mais muets; les femmes se lamentent à cause de lui, et lui se tournant vers elles, dans toute sa céleste dignité, leur dit : «Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi, mais sur vous et sur vos enfans.» Il est placé sur la croix; à sa gauche est un brigand qui représente toute une moitié du monde, et le couvre d'injures, tandis qu'à sa droite est un autre brigand qui, avec la seconde moitié du monde, lui demande d'être avec lui en paradis. Il parle de sa mère au disciple qu'il aimait; il a soif; il s'écrie : «Tout est accompli;» et le soleil perd sa clarté, et le voile du temple se déchire; et du sein de l'obscurité, au pied de la croix, tandis que le peuple s'écoule en silence, retentit seule la voix du payen : «En vérité celui-ci était vraiment le fils de Dieu.» Quand l'âme altérée de consolation contemple de tels événemens, quand elle *peut* croire qu'ils ont tous eu lieu pour son salut, quand elle *veut* le croire et qu'elle le *croit* réellement, alors elle tombe à genoux, confondue et muette, et son silence est la plus grande prière de sa vie. Cette foi, qui, par l'acte le plus grand que la volonté puisse faire dans le domaine de la vie spirituelle, s'approprie la passion du Sauveur, cette foi, dis-je, *doit* nécessairement, d'après la nature de l'homme, produire un amour brûlant et plein de tendresse pour l'Homme de douleur; et le cœur qui s'ouvre tout entier à toutes les choses saintes, se dit à lui-même : Voilà ce qu'il fit pour toi, et toi que fais-tu pour lui? — Saint et grand Sauveur! le souffle de ton amour, frais et doux comme l'air du matin, descend d'un monde meilleur et se répand dans toutes les veines de mon cœur froid et égoïste, et je sens au dedans de moi comme un rayon de ton

immortelle vie qui a pénétré au fond de mon être. Le germe d'un nouvel amour et d'une nouvelle vie a été déposé dans mon sein, il s'y développe et s'y étend avec force; il détruit de tous côtés les plantes vénéneuses, et ses branches vigoureuses s'élèvent de plus en plus dans les airs. (1)

Ainsi sentais-je, alors que pour la première fois je m'enhardis à croire que la vie et la mort de Jésus étaient miennes, et m'appartenaient. Mais le premier amour du chrétien reçu en grâce, ressemble aux premiers jours du printemps, qui sont bientôt suivis de jours froids et nébuleux, ou à ces rêves de bonheur de l'enfance, qui sont séparés du repos de l'âge mûr par les erreurs et les combats de l'adolescence. Car, entre la Terre de servitude et la Terre Promise, est un vaste désert, et l'immense océan qui, dans la vie spirituelle, s'étend de l'ancien monde au nouveau, n'est point un océan pacifique. Le premier amour et la première jouissance du salut sont le baiser du maître qui nous attire à son école; après les premières amitiés, l'homme se met à l'ouvrage, et étudie la loi d'éternité. On dit qu'une chaleur accablante précède les tremblemens de terre, et qu'un froid intense leur succède; il en est de même de la nouvelle naissance, qui ébranle l'âme entière, et y fait crouler tous les anciens temples des faux dieux. Un monde nouveau s'ouvre aux yeux de l'enfant de Dieu qui vient de naître, et lui paraît le jardin d'Eden descendu des cieux au milieu du désert de ce monde; mille merveilles se présentent de toutes parts à son âme; du fond des cieux arrivent à son cœur ému des accens harmonieux qui ne

(1) V. la même idée et la même image, Diodati p. 242. *(Edit.)*

lui parlent que de joies immortelles; un feu sacré se pose à ses yeux sur le jardin de Gethsémané, une étoile scintille éclatante sur le sommet de Golgotha. La terre est devenue le seuil du lieu très saint, dont une seule marche le sépare; la nature morte est la table hiéroglyphique qui lui indique la présence invisible d'un Dieu qui dérobe aux hommes son action incessante; la nature vivante est le miroir où il contemple Dieu, agissant aux regards de tous; l'église est le tabernacle de Dieu au milieu des hommes, et chaque homme devient un ange avec lequel il fêtera bientôt l'éternité tout entière. Il ne sent en lui plus rien d'impur, son espérance ne voit plus de péché dans le monde, qu'en esprit il considère déjà comme soumis tout entier au Roi de l'univers. Les quelques années qui le séparent encore du monde à venir disparaissent à ses yeux, sa foi joyeuse jette déjà le pont sur l'abime qui l'en sépare, et il transporte ici-bas tout ce que lui réserve l'éternité. Mais ces temps passent rapidement; les choses célestes, qui l'avaient ravi, perdent l'attrait de la nouveauté; les anciens péchés qui s'étaient retirés à l'écart, comme frappés d'étonnement, se précipitent sur le fidèle avec un nouvel acharnement pour se saisir de l'héritage qui leur échappe, A chaque tension succède une détente, selon les lois de la nature; l'ardeur des sentimens s'éteint, et le froid qui survient n'en est que plus mordant. A la faveur de ce crépuscule spirituel reparaissent bientôt tous les oiseaux de nuit; ils viennent trémousser leurs ailes autour de l'âme tremblante, et de côtés opposés s'avancent contre elle deux armées ennemies : la *présomption* et le *découragement*, (1)

(1) V. sur ces deux dispositions de l'homme, avant comme après sa conversion : Pascal 1re partie, art. XI, § 3; 2e partie,

qui se disputent leur proie. La présomption cherche à nous persuader, que puisque nous nous retrouvons maintenant les mêmes dans notre volonté et nos inclinations après de si grandes bénédictions spirituelles, il n'est pas dans la volonté de Dieu de nous faire marcher plus avant dans la sainteté, autrement il nous eût donné plus de force pour surmonter le mal. « Maintenant, ajoute-t-elle, vous pouvez pécher hardiment, vous n'avez pas de sainteté plus grande à attendre. Ou bien, Dieu pardonnera aussi pour l'amour de Christ tous les péchés que vous commettrez à l'avenir, ou bien. . . . » La présomption n'achève pas sa phrase qui finirait par une parole de désespoir; la connaissance entr'ouvre les yeux, et apperçoit l'abime vers lequel elle avait elle-même aidé la présomption à entraîner le pécheur; celui-ci, dans son audace, brise la chaîne de ses pensées, et, avant que la connaissance soit entièrement revenue à elle, il se jette dans le péché pour oublier Dieu et s'oublier lui-même, en satisfaisant avec hâte ses passions. — Le découragement assaille à son tour l'âme, et lui crie à l'étourdir : « La convoitise a reparu après les heures saintes de la naissance spirituelle, qui n'est donc qu'une illusion. Ou, si réellement elle n'en est pas une, et que tu aies pu, d'une telle élevation, tomber dans un tel abime, oh! ton sort est pire encore, c'est fait de toi, plus de délivrance, tu as été ton propre bourreau; triste et malheureux, tu achèveras tes jours en pécheur impénitent, et ta fin est de périr. »

La présomption et le découragement proviennent de de la même racine; le découragement est toujours ca-

art. XVII, § 42; art. V, § 3. — Diodati, p. 263 et suivantes, et 386 et suivantes. *(Ed.)*

ché derrière la présomption, et la présomption n'est en dernière analyse que du découragement; aussi ont-ils un même but, et il faut leur appliquer le même remède. Mais avant que de chercher à délivrer l'âme de cette double maladie, il importe de lui faire comprendre quelle est la nature de la nouvelle naissance : elle n'est précisément qu'une *naissance;* or, qui dit naissance, dit *enfant,* et l'enfant doit *croître* et *grandir* pour devenir homme; la régénération n'est que le commencement d'une nouvelle vie en Dieu. Ensuite, on dira au malade, que ces heureux sentimens de l'âme et ces profondes émotions qui accompagnent la grande œuvre de Dieu dans le cœur, ne sont que l'éclair qui annonce la venue de Dieu, et non pas Dieu lui-même, l'auréole de l'enfant Jésus qui vient de naître dans le cœur renouvelé, et non pas cet enfant lui-même. Le Dieu qui s'incarne par l'acte de la régénération, ne se manifeste lui-même que dans le temple de la volonté; c'est là qu'il opère le grand renouvellement [1], et qu'il amène le cœur à haïr ce qu'il aimait auparavant.

L'homme est-il arrivé à la conviction, que la régénération n'est que le parvis du temple de Dieu, et que les sentimens, dont il est saisi à sa nouvelle naissance, ne sont que les langues de feu qui se posèrent sur la tête des apôtres lorsqu'ils furent remplis de l'Esprit : il peut encore, sans doute, dans sa présomption détourner son visage de Dieu, ou dans son découragement, se cacher derrière les arbres du jardin (Genèse III, 8). Mais il ne tardera pas à éprouver par lui-même combien le salut, qui est en la croix de Christ, répond

[1] V., pour preuve de cette vérité capitale, tout Diodati. *(Ed.)*

à tous les besoins de l'âme, et la guérit de toutes ses maladies. Le présomptueux, qui veut noyer sa conscience dans ses péchés, sera réveillé de son repos simulé par une voix plus saisissante que celle de l'Eternel, disant au meurtrier d'Abel : Caïn où est ton frère ; il le sera par celle du Sauveur, s'écriant sur la croix : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? Il ne peut plus oublier les trois croix de Golgotha, dont il a saisi à la lumière de Dieu l'effrayante et sublime signification ; elles se dressent en son esprit à chacune des heures qu'il veut, à l'insu de Dieu, donner aux jouissances de la terre, et il ne saurait écarter de son souvenir ces événemens mystérieux, qui sont gravés en lui en traits aussi ineffaçables que les lois morales de sa conscience. Il tentera surtout de secouer les charbons ardens qu'entasse sur sa tête l'amour de Dieu. Amour infatigable, amour importun : l'Eternel ne se lasse pas de poursuivre ses créatures égarées, qui ne veulent pas l'aimer. Le soleil est fixe et immobile dans les profondeurs des cieux, et toute fleur, tout homme qui, de l'ombre où ils naissent, ne se dirigent pas vers sa lumière, dépérissent et meurent. Mais il en est bien autrement du soleil des esprits, qui descend, des hauteurs qu'il habite, vers les lieux les plus bas de la terre, et partout où il trouve une fleur solitaire et fermée, qui languit loin de la lumière et de la chaleur, il se place au dessus d'elle, et ses torrens de vie l'inondent, et ses rayons l'enveloppent jusqu'à ce qu'elle s'entr'ouvre, et il lui suffit de la plus petite ouverture pour pénétrer lui-même dans ce cœur avec toute la plénitude de sa vie éternelle. C'est lui qui nous a aimés le premier. Cependant, nous sommes tombés si bas, que lorsque l'égoïsme s'est derechef emparé de nous, il nous est possible de forcer au silence

la voix intérieure qui nous parle de la manière la plus claire et la plus positive de cet amour irrésistible de Dieu, qui seul peut nous sauver : notre cœur, dans son orgueilleux chagrin, *veut* désespérer de lui-même, nous fermons les yeux à la Consolation d'Israël, et nous nous écrions : Je ne connais pas cet homme. Mais si la tempête, dans toute sa violence, ne peut enlever des épaules du voyageur le manteau qui le recouvre, le soleil, par sa chaleur, sait l'obliger à l'ôter lui-même. Les souffrances du Sauveur possèdent à la fois la violence de la tempête, et la douce chaleur du soleil. La pensée de Jésus mourant pour les péchés des hommes, ne laisse pas au pécheur égaré un instant de repos au milieu de ses joies fébriles, et lui remet constamment devant son âme la sainteté de Dieu et l'horreur du péché ; il lui échappe des cris d'alarme pendant ses jouissances même, qui ont perdu pour lui toute fraîcheur et tout charme ; sa vie n'est plus qu'une sombre mort ; et cependant, dans son amertume, il préfère l'infection des tombeaux aux doux parfums de Madelaine repentante. Mais la passion de Jésus-Christ revèle un amour si grand, si touchant, qu'une légère espérance finit par naître de nouveau dans l'âme vers laquelle était descendu l'Orient d'en haut, et qu'il inondait de ses rayons, et aussitôt le feu de l'amour divin pénètre avec véhémence dans l'âme, et étale largement cette fleur si long-temps fermée. Ainsi opère la foi en la réconciliation sur le cœur du présomptueux. Il reconnaît alors que l'unique cause de sa profonde chute était qu'il *avait honte* de recevoir *grâce*, et *toujours* grâce. Il avait reçu le pardon de ses péchés lors de sa régénération, et il l'avait accepté ; mais il imaginait pouvoir à l'avenir gagner lui-même ce pardon par une conduite sainte : il ne pensait pas que le pardon et

la justification par pure grâce, bien loin de n'avoir lieu qu'*une seule fois* dans la vie, sont la grande et la continuelle absolution que l'homme doit recevoir à genoux pendant le cours entier de sa vie, à chaque heure, à chaque faute. Il ne lui suffisait plus de la justice de Christ pour vêtement et pour ornement; il voulait offrir à Dieu quelque chose de son propre fond.

L'erreur du fidèle découragé diffère peu de la précédente : l'abattement qui, chez le présomptueux, se cache dans le fond de l'âme, apparaît chez l'autre à la surface. Le mélancolique et le bilieux se découragent avec présomption, le sanguin et le phlegmatique sont présomptueux avec découragement; l'erreur et le péché sont semblables dans les deux cas. L'âme qui est découragée de ce que Dieu ne l'a pas sanctifiée comme elle l'entendait, cherche querelle, non pas à *Dieu*, comme le présomptueux, mais à *elle-même;* au lieu de se précipiter hardiment dans le tourbillon du péché, elle se laisse entraîner par lui toute tremblante; au lieu de choisir soit le ciel, soit l'enfer, elle reste dans le sépulcre, dans la demeure des ombres. Mais pour elle aussi, la croix de Golgotha devient l'arbre de vie, et les puissances qui en découlent produisent sur elle comme sur l'âme du présompteux des effets opposés : elles l'effraient, elles l'attirent. *Elles l'effraient,* car pour elle aussi la vie et la mort du Seigneur sont devenues une conscience personnifiée; la croix de Christ est pour elle ce rocher de Phlegyas, qui jamais n'écrase, mais toujours menace; et elle entend sans relâche sortir de Gethsémané cette exhortation sérieuse : Réveille-toi, toi qui dors, et te relève d'entre les morts, et Christ t'éclairera. *Elles l'attirent :* car, si l'âme découragée fixe quelques instans ses regards sur l'œil mourant du Crucifié, si ses der-

nières paroles retentissent de nouveau à ses oreilles, et que, dans le moment d'une sainte émotion, l'Esprit du Seigneur lui dise d'une voix éclatante, et comme si le décret de Dieu ne datait que de ce jour : Dieu a tellement aimé le monde.... (Jean III, 16) : elle se hasarde à espérer de nouveau, et sa faible espéranee devient un ardent désir, et le désir se change en *foi*.

L'homme ne peut apprendre, que par une connaissance toujours plus profonde du *péché*, le prix immense d'une foi véritable à la grâce et au pardon de Dieu. En effet, celui qui ne sent pas le fardeau, et ne se doute pas qu'il existe, pourrait-il désirer d'en être déchargé et se réjouir de l'être? Les pécheurs qui croient en Jésus-Christ, reconnaissent à des temps divers, selon les différences de leurs caractères, tout ce que vaut le pardon des péchés. L'un commence et achève le grand combat immédiatement après son réveil; l'autre le livre durant les jours de froideur qui succèdent si souvent à l'ardeur du premier amour; un troisième est conduit au Sauveur par un pressentiment encore obscur, et ce n'est qu'après un long commerce d'intimité avec lui, qu'après avoir goûté combien le Seigneur est bon (1 Pierre, II, 3), qu'il apprend à connaître sa corruption, et à croire à la rédemption. Dieu fait suivre souvent ce dernier chemin à des âmes profondément corrompues, mais pleines de vigueur, qui seraient tombées dans le désespoir si elles eussent connu leur misère avant que Christ se fût manifesté à elles. Il ne nous faut donc point établir des formes invariables, d'après lesquelles nous mesurions toutes les conversions; l'Esprit souffle *où* il veut, et *comme* il veut. Les choses de la terre seules suivent une règle et une mesure; les choses de Dieu ont lieu non pas *contre la loi*, mais elles sont *au dessus* de

la loi, de la loi telle que nous la connaissons, telle qu'elle est pour notre monde. L'un se rend dans la Terre-Sainte par le chemin de l'Isthme, l'autre à travers la mer Rouge et le désert : qu'importe, si tous deux y arrivent? Mais ceux qui sont arrivés les premiers, ceux qui sentent quel gain inappréciable c'est pour eux de croire à la bienveillance, à l'amitié de Dieu, malgré toute leur corruption, en portent des témoignages que ne peuvent nullement comprendre les autres, qui ont bien plutôt à lutter avec eux-mêmes, pour conserver en eux le sentiment même du péché. Permets-moi de te copier quelques passages de Luther, qui a certainement éprouvé comme aucun autre, le poids du péché et le prix de la grâce. Il dit, au sujet du combat de Jacob avec Dieu (OEuvres de Luther, édit. d'Altenb., T. IV, p. 213) : « La *Parole* est la vie, la force et la puissance de cet homme (Jacob) ; il a saisi dans son cœur et retient ferme la promesse que Dieu lui a faite, et qui doit demeurer vraie. Il pense en lui-même : Cet individu (l'ange) veut m'étrangler ; on dirait qu'il en a reçu l'ordre de Dieu. Eh bien, nous verrons ! Dieu m'a dit, à moi, qu'il me ramènerait dans mon pays, et cela se fera, quand le ciel et la terre s'abimeraient. Que le Diable, un ange, Dieu lui-même, viennent me dire le contraire, je n'en croirai rien. C'est bien alors que Jacob a dû dépouiller le vieil homme, et se faire violence : il ne sentait, il ne voyait plus que la vérité qui ne pouvait le tromper, et s'y cramponnait. Nous comprendrions une telle position, si dans le combat nous avions fait l'essai de la force et du courage que donne la Parole de Dieu; aussi cette Parole nous paraît-elle faible et sans vie. *Mais lorsqu'il faut laisser faillir pieds et mains pour ne retenir que la seule Parole, on s'aperçoit de la force qui est en elle ; on sent*

qu'il n'y a Diable si puissant qui la puisse anéantir; il la mord, et veut l'engloutir, mais elle lui est une épée ardente. Petite Parole, qui n'a ni beauté ni apparence, mais qui, reçue dans le cœur, montre ce qu'elle peut lorsqu'on la met à l'épreuve.» Et ces précieuses paroles, tirées de l'explication de l'épître aux Galates (Part. VI, p. 540) : « C'est une misérable manière de vanter en termes généraux les bienfaits de Christ, que de dire, qu'il est mort pour les péchés des autres hommes qui étaient dignes d'être sauvés; mais quand il s'agit de tenir un langage un peu différent, et de dire qu'il est mort pour *nos* péchés, la nature s'arrête tout court, et la raison recule et n'ose pas se présenter devant Dieu. Elle pourrait se trouver fort mal de croire que de tels trésors sont donnés à la foi par Christ sans mérite et sans œuvres; aussi ne veut-elle rien avoir à faire avec Dieu, avant que d'être sans péché. Quand elle entend ou lit ce passage : *qui s'est donné lui-même pour nos péchés*, ou tel autre, elle détourne d'elle-même le mot *nôtre*, et ne l'entend que de ceux qui sont saints; pour elle, elle veut attendre patiemment la grâce jusqu'au moment, où, par ses œuvres, elle s'en soit rendue digne. Au fond, un pareil langage signifie tout simplement que la raison humaine aimerait beaucoup *que le péché ne fût pas si grand, si fort que Dieu le fait dans l'Ecriture; mais qu'il fût réellement quelque chose d'aussi petit et d'aussi faible que la raison elle-même l'imagine*. La raison humaine présentera de bon cœur à Dieu un homme confessant de sa bouche, qu'il est un pécheur, pourvu que dans le cœur il n'en croie rien, qu'il n'ait aucun sentiment de péché, et ne se laisse effrayer par aucun péché; qu'il soit à tous égards bien portant, pur, saint, et n'ait aucun besoin du médecin. Aussi le chef-d'œuvre

du chrétien, et sa plus grande sagesse, consistent-ils à saisir vraiment et sérieusement, avec foi, ces paroles de saint Paul : *Qui s'est donné lui-même pour nos péchés*. Celui qui les croit ces paroles, est convaincu que Christ a été livré à la mort, non pas pour notre justice et notre sainteté, mais bien pour nos péchés, et des péchés réels, grands, grossiers, innombrables et insurmontables. Garde-toi bien d'imaginer qu'ils soient de si peu d'importance que tu puisses les effacer par tes propres œuvres ; mais, d'un autre côté, ne va pas te désespérer de ce qu'ils sont si grands. Lorsqu'il t'arrivera d'en sentir le poids terrible, que ce soit pendant ta vie ou sur ton lit de mort, apprends alors par la bouche de Paul que Christ s'est livré lui-même, non pour des péchés imaginaires, mais pour des péchés très réels; non pour de petits et misérables péchés, mais pour de très grands et fort grossiers; non pour un ou pour deux, mais pour tous; non pour des péchés qui sont déjà expiés ou surmontés, mais pour de puissans, énormes et insurmontables péchés. Car, en vérité, ni homme, ni ange même, ne saurait effacer un seul péché, pas même le plus petit. Certes, ce n'est pas pour rien que je répète ces choses; *j'ai souvent éprouvé moi-même, j'éprouve encore chaque jour, et tous les jours plus vivement*, combien il est difficile, surtout lorsque la pauvre conscience est en angoisse, de croire que Christ s'est donné, non pour ceux qui sont saints, justes, dignes, mais bien pour des impies, des pécheurs et des indignes.»

Malheur donc aux docteurs qui cherchent à prévenir le combat dans lequel l'âme lutte avec Dieu en réalité, et non en rêve et dans son imagination, et qui, dans ce but, font le péché même moins grand qu'il n'est, et le peignent de couleurs ternes. Nos péchés, dit Luther,

sont *grands* et *énormes;* ils sont de vrais *murs de séparation* entre Dieu et nous. Et Mélanchton dit de même : « Tout comme il ne faut pas dire d'une maladie qu'elle est moins sérieuse qu'elle ne l'est en effet, il ne faut pas non plus le dire du péché. Nos péchés ne sont pas simplement des faiblesses, ils sont une révolte horrible de l'âme et du corps contre la loi de Dieu » (Melanchtonis Comm. in Ep. ad Rom., c. v, v. 12, P. III, Opp.). Mais, plus la grandeur gigantesque de notre ennemi se révèle à nos yeux, plus aussi le Libérateur qui écrase la tête du serpent nous apparaît divin. Oh! pourquoi le cœur corrompu et gâté ne peut-il être assez fortement secoué et agité, pour que tous les miasmes empoisonnés qu'il recèle se montrent au grand jour! Ils obscurciraient peut-être un instant le ciel et le soleil même; mais bientôt le soleil les aurait dissipés, et le sol en serait purgé.

Avant de terminer, je ferai encore une réflexion. La légèreté et la présomption sont si grandes parmi les hommes, que peu d'entre eux connaissent le péché, et que l'immense multitude s'enquiert de tout avec plus d'intérêt que du pardon du péché. Et pourtant, en dépit de cette légèreté, le sentiment du remords reste profondément gravé dans l'âme : vois comme il se lève grand et fort, dans les heures où quelque souffrance physique ou morale impose à l'homme un silence forcé; alors que le bruit du monde se tait, mais surtout alors que le dernier combat se prépare. Approche-toi du malheureux, et lui demande : *s'il est aussi parfaitement certain de son salut éternel, qu'il l'est de sa propre existence? s'il meurt avec l'assurance d'être un enfant de Dieu reçu en grâce?* A pareille question, l'âme se trouble et frémit, elle balbutie un *oui, je l'espère,* un *cependant;* mais,

elle n'a point cette *pleine et entière certitude* de salut sur laquelle l'homme doit pouvoir s'appuyer comme sur un roc inébranlable; car, dans l'affaire la plus importante de la vie, il ne peut se contenter d'un : je le pense, je le crois. Mais, dût la bouche effrontée narguer par un *oui* le désespoir dont l'âme est saisie, ce n'est pas là l'*oui* qui procède du *cœur*. Celui qui est réellement passé de la mort à la vie par la nouvelle naissance, peut seul répondre à pareille question, avec une véritable joie et une entière assurance; car c'est à lui, et à nul autre que l'*esprit de Dieu rend témoignage qu'il est un enfant de Dieu* (Rom. VIII). Calvin, parlant sur cette parole des Ecritures, dit dans ses commentaires : « Le témoignage de l'Esprit consiste en ceci : c'est que sous la direction de lE'sprit de Dieu, notre esprit est fermement convaincu de notre acceptation devant Dieu. Notre esprit ne pourrait nous inspirer de lui-même une telle certitude; il faut que l'Esprit de Dieu précède avec son témoignage. Il est donc hors de tout doute que celui qui ne se reconnaît pas lui-même pour un enfant de Dieu, ne pourrait être envisagé comme tel. Saint Jean appelle ce sentiment intime de notre propre salut un *savoir* (1 Jean v, 19), afin d'en mieux exprimer la certitude.» Cette confiance n'est point une vaine imagination : pour la posséder, il faut se sentir dans sa vie *conduit, poussé* par l'Esprit de Dieu (Rom. VIII, 14), et voici comment Chrysostome parle de cette impulsion : « Paul ne dit pas seulement ceux qui *vivent* par l'Esprit de Dieu, mais ceux qui sont *poussés* par l'Esprit de Dieu, afin de nous faire comprendre de quelle manière cet Esprit doit dominer notre vie : il est le pilote du navire, le cocher qui conduit les chevaux, et de ses rènes il dirige non pas seulement le corps, mais l'âme; car l'âme

aussi ne doit pas se gouverner elle-même, et elle est soumise à la domination de l'Esprit de Dieu» (Chrysost., Comm. in Ep. ad Rom. l. 8, 15).

Heureux, trois fois heureux, sommes-nous, mon cher Guido! nous qui avons reconnu et cru, et qui savons que le témoignage de notre foi ne vient pas des hommes, mais d'une région céleste. Nous ne regarderons pas en pitié les malheureux qui nous environnent, et qui n'ont point encore notre foi; nous qui sommes maintenant déchargés du fardeau, nous aiderons plutôt aux autres à porter le leur. Nous les aimerons d'une affection d'autant plus vive, que nous comprenons toute l'étendue de leur malheur, et peut-être qu'en voyant comme nous les aimons, ils se demanderont quelle est la montagne d'où provient la source d'amour à laquelle nous puisons. Ah! si jamais ils nous adressaient cette question, quel bonheur ce serait pour nous de leur montrer la montagne de la croix. Cher Guido, lorsque je me rends maintenant chez N., où récemment encore j'ai dû passer quelques heures de la soirée, et que je vois les danseurs passer et repasser près de moi; oh! comme du milieu de ce bruit, de ces brillantes parures, de ces décorations, de ces tables de jeu, de cette foule qui se presse et s'agite, je lève, avec joie et reconnaissance, un œil humide vers Celui qui m'a fait connaître de meilleures choses. Souvent alors un amour inexprimable s'empare de moi pour tous ces êtres aveuglés, et j'aimerais à crier au milieu d'eux : « Cherchez ce que vous cherchez, mais il n'est pas où vous le cherchez. » [1] *Quærite quod quæritis, sed non est ubi quæritis* (Augustin).

[1] Pascal 2e part., art. XVII, § 14. — Diod. p. 175 et suiv. *(Edit.)*

Que cherchent-ils tous? Des jouissances permanentes. Que trouvent-ils tous? Un plaisir passager au milieu de douleurs permanentes. Un bal est à mes yeux une allégorie d'une haute et effrayante vérité. On s'approche, on se sépare, les bras s'entrelacent, puis chacun revient seul à sa place; aux sons rapides d'une musique éclatante, les paires nombreuses volent couvertes de sueur et de poussière autour de la salle, et bientôt après elles s'y promènent d'un pas mesuré. Et quand, au milieu de cette fatigante agitation, le matin apparaît et le coq chante, comme la salle qui se vide offre une image frappante d'une vie perdue et dissipée sans but! Chacun se retire étourdi et fatigué, la flamme des bougies pâlit, la poussière seule remplit la vaste salle, et çà et là un ruban arraché, une décoration perdue, disent que des hommes y ont passé. Guido! à notre mort nous laisserons, je le pense, d'autres signes de notre passage, et pendant l'agitation de notre vie, nous nous tiendrons attachés à la seule chose *immuable* (1) qui nous soutiendra et nous gardera.

Ecris-moi bientôt. — Ton Julius s'unit à toi dans ses prières.

(1) Pascal 2e part., art. XVII, § 18. — Diod. p. 9. (*Ed.*)

—

CHAPITRE SECOND.

Guido a trouvé la paix de son âme. Il admire la conformité d'idées et d'expériences qui existe entre les chrétiens de tous les temps et de tous les lieux.
Il a embrassé dans son ensemble l'économie du salut, l'histoire progressive des révélations de Dieu, la diversité de ses voies, le but final de l'humanité.
Puis il s'est égaré dans une voie qui le conduisait au catholicisme ; erreur de l'église catholique relativement à la doctrine de la rédemption ; du vrai rapport de la justification à la sanctification, du Christ pour nous au Christ en nous, de la foi à l'amour ; des chrétiens légaux (ou catholiques de tendance). De la vraie nature de la sainteté ; du péché chez le chrétien. La foi, base unique de toute la vie chrétienne ; par elle seule on obtient le pardon de ses péchés, par elle seule on naît de nouveau ; les œuvres en sont la conséquence nécessaire et les témoins.
Le chrétien au milieu de ses frères en la foi. *(Edit.)*

Quelque semaines après, Julius reçut de Guido une nouvelle lettre ; elle lui apportait la preuve que la grâce de Dieu accomplissait en son ami l'œuvre qu'elle avait commencée.

Cher et bien-aimé en Christ !

Ceux qui se confient en l'Eternel reçoivent de nouvelles forces, ils s'élèvent dans les airs comme l'aigle ; ils courent et ne se fatiguent point. Mon âme est pleine de joie, et loue son Dieu et Sauveur, qui m'a conduit

des ténèbres à la lumière, et qui me fait marcher par un sentier uni. Je disais : Je suis entièrement retranché, je ne me relèverai plus; mais tu as confondu mes craintes, et tu as affermi mes pas. Je disais : je suis comme la paille qu'emporte le vent; qui me recueillera? je suis un roseau froissé, si la tempête se lève elle me brisera et m'enlèvera de mon lieu; mais toi, ô Dieu, tu as consolé mon unique, tu as parlé en ami à l'affligé. [1] Aussi mon âme te louera à toujours et je proclamerai tes louanges dans la grande assemblée. Car je suis heureux, j'ai trouvé la paix et le repos de mon âme. [2]

Ta lettre, mon cher Julius, a été pour moi une nouvelle preuve qu'un seul et même esprit nous conduit tous les deux; car chacune de tes paroles sortait des profondeurs de ma propre expérience. Le soleil placé entre nos deux cœurs, se réfléchit dans l'un et l'autre, et je retrouve dans le miroir de ton âme son image toute pareille à celle que je vois en moi-même. Lorsque je passe en revue les confessions et les témoignages des chrétiens de tous les âges et de tous les temps, en finissant par les tiens et les miens, un profond respect me saisit en présence de ce fleuve sacré de vie, qui, depuis nombre de siècles déjà, s'est versé dans tant de cœurs fatigués et épuisés, et qui partout a réfléchi le même soleil. Et lorsque je retrouve également dans les convictions des fidèles nés sous les zônes les plus éloignées, ainsi que dans les tiennes, ma propre image jusqu'à ses plus petits détails, tandis qu'à mes côtés je vois la vie chré-

(1) Allusions à Esaïe XL, 31; Psaumes XXI, 22, XXXV; Job XIII, 25; etc. *(Ed.)*

(2) Voy., pour la joie du chrétien, Diod. p. 348 et suiv. *(Ed.)*

tienne être aussi peu comprise de l'homme inconverti, que la lumière rouge ne l'était de cet aveugle qui la comparait au son de la trompette; comment pourrai-je un instant douter que nous ne soyons entrés dans un ordre supérieur de choses, où les esprits se touchent immédiatement en Dieu, et contemplent leur propre cœur et ceux de tous leurs frères à la lumière de Dieu?

Voici quelle a été l'histoire de ma vie intérieure depuis l'instant où je t'ai écrit. Je cherchai d'abord à obtenir une vue générale du plan de Dieu pour le salut de l'humanité. Je trouvai que l'homme tombé conservait encore dans sa chute l'empreinte d'une connaissance supérieure; on dirait la couronne déposée dans la tombe d'un roi. J'ai vu, à l'origine du monde, les deux premiers frères former déjà, l'un la souche des enfans de Dieu, et l'autre celle des enfans du malin. [1] Ces derniers l'emportent, la race entière se corrompt, mais à travers les générations les plus dégradées est une série d'hommes pieux, qui y répandent quelque bienfaisante lueur : telle la voie lactée se dessine mollement sur la profondeur obscure de l'espace. Lorsque l'humanité toute entière s'enfonce dans le culte du péché et des faux dieux, ces hommes pieux entendent sans interruption la voix sacrée de Dieu, qui descendait à eux du ciel comme les chants des anges aux bergers solitaires

[1] Cette pensée frappante de vérité revient souvent dans saint Augustin et dans Luther; ils voyent dans Abel et Caïn les types de deux races : celle des enfans de Dieu, et celle des enfans du monde, dont ils furent en même temps les deux chefs. « *Scriptum est de Caïn quod condidit civitatem : Abel autem tanquam peregrinus non condidit. Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regnum ejus adveniat.* » Aug. de civ. Dei, l. xv, c. I. — Luther, exposition du premier livre de Moïse.

de Bethléem. Abraham paraît ; il est le père de tous les croyans. Toute sa vie est une figure terrestre et sensible de ce que doit être la vie spirituelle de celui qui combat le bon combat, qui hait sa propre âme, perd sa propre vie, crucifie sa chair, et meurt à lui-même pour ressusciter à Dieu ; aussi c'est à la semence d'Abraham qu'est attachée la promesse. Lorsque sa postérité est devenue un grand peuple, ce peuple reçoit le dépôt de l'échelle céleste, par laquelle les hommes de Dieu montaient, et les anges de Dieu descendaient, et qui unissait la race déchue au royaume céleste des esprits. Les Israëlites reçoivent la loi qui leur fait sentir le besoin abolu d'un libérateur, et les prophètes éveillent en eux l'ardent désir de le voir paraître. Toute l'histoire de ce peuple, que Dieu dirige spécialement, ainsi que ses lois et ses institutions, sont comme le miroir terne dans lequel se refléchissent, au milieu des choses matérielles, les choses spirituelles et futures, ou comme les ombres que projètent sur la terre les corps invisibles des temps à venir. (1) Les derniers temps arrivent et le royaume des cieux s'établit dans le monde sous la forme d'une théocratie toute intérieure et spirituelle ; mais il n'est à son tour que le type et la prophétie des temps glorieux du monde à venir, que le verre trouble à travers lequel nous pouvons contempler comment ce royaume intérieur des cieux deviendra au jour de sa glorification un royaume extérieur et visible.

La nouvelle alliance de Dieu avec l'homme, par Jésus-Christ, m'ouvrit une perspective si magnifique sur l'accomplissement du plan entier de Dieu relativement à l'homme, et le but final auquel doit aboutir le dévelop-

(1) Allus. à Hébreux, x, 1. *(Edit.)*

pement de l'humanité m'apparut si grand et si sublime, que je fus saisi d'étonnement; et je me demandais avec angoisse : Un vermisseau tel que toi, fait-il bien réellement partie de ce royaume, dont les bornes s'étendent des marches du trône de Dieu aux limites de l'abîme, et où tout,.... tout est magnificence?

Celui qui avait l'Esprit sans mesure parut au milieu des hommes, afin qu'ils fussent un avec lui, comme il est un avec le Père. Telle est la volonté de Dieu; et qui pourrait résister? Les choses visibles et leurs chaînes? Mais elles soupirent elles-mêmes après le temps où elles seront affranchies de leurs liens par la glorification des enfans de Dieu (Rom. VIII). Satan et ses ministres? Mais ils ne sont, pour me servir du langage de saint Augustin, que les antithèses du discours de Dieu sur la résurrection : ils rendent l'émotion plus vive, et l'effet général plus saisissant. La volonté de l'homme égoïste qui hait la lumière? Mais la souveraine sagesse qui sait donner à sa grâce autant de formes que le ciel a de soleils, saura bien aussi la présenter aux cœurs endurcis sous une figure telle qu'ils s'ouvriront enfin à son influence. — Avec quel ravissement ne me suis-je pas arrêté souvent à contempler le plan de Dieu, en méditant la fin du onzième chapitre de l'Epitre aux Romains! Celui qui saisit la liaison des idées, y trouve, au lieu des principales preuves en faveur du prédestinianisme, les plus forts argumens pour le combattre. La pensée de l'apôtre n'est-elle pas celle-ci : « Les Juifs, en repoussant loin d'eux l'Evangile, devinrent pour les payens l'occasion d'entrer dans le royaume de Dieu; mais Dieu aura un jour pitié des Juifs par la même miséricorde dont il a usé envers les payens. Car Dieu a abandonné tous les hommes à leur incrédulité, afin de faire misé-

ricorde à tous. (1) — O! combien sont grandes ces richesses de la grâce de Dieu, cette sagesse et cette connaissance avec lesquelles il sait attirer à lui les hommes

(1) Le texte dit plutôt : « Car Dieu les (les Juifs) renferma tous ensemble dans la rébellion, afin de faire miséricorde à tous. » — L'assertion de l'auteur ne prouve rien pour ou contre la question de la prédestination, telle que Paul la formule au neuvième chapitre de la même épitre, du verset 6 au 29 inclusivement. Lorsqu'on parle de la vocation de Dieu et de son royaume, il importe avant tout de distinguer la vocation extérieure de l'intérieure, son royaume terrestre visible, du royaume céleste invisible. Nous voyons dans le peuple juif l'un et l'autre royaume : d'une part, Israël selon la chair, le peuple extérieur, cérémoniel, soumis au commandement charnel, comme l'appelle Paul (Hébr., VII, 16); de l'autre, un résidu choisi selon l'élection de la grâce, l'Israël spirituel (Rom. IX, 7), le vrai peuple de Dieu, invisible, soumis à la puissance de la vie impérissable. Il suffit de jeter un coup-d'œil sur la chrétienté pour y découvrir aussi les deux mêmes royaumes, et les deux mêmes vocations. Maintenant il s'agit de savoir de quel royaume l'apôtre parle à la fin de ce onzième chapitre; or, il est, ce me semble, de toute évidence qu'il ne parle ici que de la vocation extérieure, puisqu'il oppose toujours la masse des Juifs à celle des nations, comme il l'avait fait dans sa prédication à l'Aréopage. Ne transportons donc pas ce qui est dit de ce royaume visible à l'invisible, et *vice versa;* c'est une faute que l'on commet très fréquemment de nos jours. Au neuvième chapitre, Paul oppose l'Israël selon la grâce, à l'Israël selon la chair; et au onzième, ce même peuple charnel aux nations payennes, les Juifs à la chrétienté. N'oublions pas l'avertissement de Pierre sur les épitres de Paul (2 Pierre III, 16). *(Note du traducteur.)*

—

Nous n'entrerons pas dans la discussion que soulève le traducteur; nous dirons seulement qu'en Angleterre et aux Etats-Unis, Tholuck a été accusé par quelques personnes d'universalisme, à cause des pages ci-dessus, si nous sommes bien informés. Il est certain que plusieurs de ses expressions, le choix qu'il fait d'entre les textes sacrés relatifs aux derniers temps, et la manière dont il les interprête, donneraient lieu de croire qu'il admet un rétablissement universel. Mais pour être juste,

les plus divers par les moyens les plus divers. Et combien sont insondables, pour la vue si limitée de l'homme, cette multiplicité de voies auxquelles Dieu a recours pour sauver les âmes tombées ! [1] Qui lui a donné des conseils, quand il arrêtait les plans de son œuvre de rédemption ? Mais qui peut aussi prétendre à exiger comme

il faut avoir aussi égard aux passages où il s'exprime dans un autre sens, et qui complètent sa pensée. (Voy. par exemple p. 95.) Autre chose est d'ailleurs, d'annoncer ouvertement et comme une vérité incontestable la non-éternité des peines, et de faire partie d'une secte qui fait de cette erreur son drapeau ; autre chose d'indiquer avec doute, comme une simple opinion personnelle, et dans les termes mêmes de la Bible, une époque où, dans le développement des temps éternels, la désharmonie du péché ne troublera plus peut-être l'accord universel, mais qui est tellement éloignée, que nos regards ne peuvent en quelque sorte y atteindre. Nous ne connaissons aucun écrit où Tholuck ait cherché à prouver le rétablissement de toutes choses et la cessation des peines des méchans, et nous croyons pouvoir affirmer que si telle est sa manière de voir, ce n'est chez lui qu'une espérance et non une opinion arrêtée. Dans son commentaire sur les Romains (2e édition. Berlin. 1828), il explique en détail les versets auxquels G. fait allusion, et voici le résumé de ses pensées : « Après la conversion des nations payennes, en tant que nation (et non de tous les individus payens), toute la nation israélite croira en Jésus-Christ, entrera dans le royaume de Dieu : c'est là le mystère qu'annonce saint Paul à l'église de Rome ; » et au verset 32, loin de profiter du mot *tous* pour établir le salut de tous les individus, Tholuck l'explique par *toutes les nations de la terre :* « il n'est aucune nation que Dieu ait exclue du salut ; de même qu'il a renfermé dans la rébellion, et les payens et les Juifs, de même il fait miséricorde, et aux Juifs et aux payens. » Cette dernière pensée est le résumé des chapitres 9, 10 et 11, que Tholuck envisage comme le corollaire historique de la partie dogmatique de l'épitre (ch. 1-8). *(Edit.)*

(1) Les penchans faussés de l'égoïsme nous entraînent sans cesse loin de la source de la grâce, et Dieu doit ainsi imaginer toujours de nouveaux moyens de nous ramener à lui, en se présentant à nous sous une forme qui le voile.

un dû, quelque chose de lui?. Lui, le fond primordial de tout être, a donné l'existence à toutes choses; et il ramène tout à lui-même; il est le but auquel toutes les créatures tendent, parce qu'en lui seul elles trouvent satisfaction et richesse.» Permets que j'ajoute ici les excellentes paroles d'un Chrysostome, sur ces derniers versets du chapitre dont je te parle (Homiliæ in Ep. ad Rom. XI, 33) : «Saint Paul considère toutes les voies de Dieu pour le salut des hommes depuis l'origine du monde jusqu'au temps présent, et en contemplant de combien de manières diverses Dieu a dirigé les hommes vers le salut, il s'étonne, et éclate en ces paroles : O profondeur, etc. Il admire avec une religieuse émotion que Dieu n'ait pas seulement voulu de telles choses, mais encore qu'il ait pu les faire, et qu'il ait préparé les contraires par les contraires, καὶ διὰ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία κατεσκεύασεν.»

Lorsque mon esprit s'était plongé avec adoration dans cette époque où viendra la fin, suivant saint Paul (1 Corinth. XV, 24), où la mort et l'enfer ne seront plus, et où Dieu sera tout en tous, où la tache du monde des esprits sera effacée, et où la scission n'existera plus, où le Fils remettra le royaume au Père des esprits *purs* et *bienheureux*, où l'alternative de jour et de nuit aura fait place à une lumière impérissable : combien souvent n'ai-je pas été troublé en reportant mes regards sur mon propre cœur, et en y découvrant encore la nuit et la mort ! Quel douloureux contraste ! Je voulais, moi aussi, devenir grand et beau, je voulais trouver en moi les reflets de la gloire des enfans d'adoption. Je me mis alors à prier avec ardeur; je commençai à donner une attention plus sérieuse à toutes mes paroles et à toutes mes actions, à les peser, cribler, distinguer; je notai le mal

qui devait disparaître encore de ma conduite, je comptai ce que chaque jour apportait avec soi dans ma vie intérieure de fautes de tout genre; cependant mon âme ne trouvait aucune paix dans cette voie. Je cessai de voir en Jésus un ami, je devins froid et indifférent. Je fus peut-être à cette époque sur le bord d'un abime sans le savoir; car souvent l'homme s'avance rapidement sur l'étroit sentier entre le précipice et la paroi de rocher, comme s'il se trouvait sur un chemin spacieux et commode; mais Dieu est là, c'est lui qui lui voile l'abime, et le préserve ainsi du précipice. Je te dirai plus tard quel fut le Chiser [1] auquel je dus la vie : maintenant je ne veux parler que de ma délivrance. Je compris que j'étais entré dans une fausse voie de salut, et que je n'avais pas encore compris la rédemption.

J'avais alors cessé de regarder à la certitude de mon salut qui repose hors et au dessus de moi, dans le conseil de Dieu. C'était à mon amour pour Jésus que je m'adressais, pour savoir combien il m'aimait, et je mesurais à la petitesse de mon amour, l'immensité de ses compassions éternelles. [2] Ce point de vue, ainsi que je l'ai vu plus tard, est à peu près celui de l'église catholique dans la grande question de la rédemption; il place la sanctification avant la rédemption, renverse l'ordre de la grâce, et ne conduit jamais l'homme à une pleine paix. Je ne me rendis point raison alors d'un certain dégoût qui m'avait pris pour les ouvrages de Luther, et qui me portait à lui préférer Tauler et Thomas a Kempis. Il est sans doute vrai que la rédemption de Christ,

[1] Les orientaux désignent par cette expression Elie, le libérateur dans le danger.

[2] Diodati p, 237-243 et 382-384. *(Ed.)*

la grâce de Dieu et la vie éternelle ne me servent de rien aussi long-temps que Jésus-Christ n'est pas là pour moi, me reste étranger, et il n'acquiert pour moi un prix quelconque et tout son prix que par la foi et par l'amour. Mais pour que je puisse croire à sa grâce et lui rendre amour pour amour, il faut que sa grâce et son amour soient déjà là avant moi, qu'un Christ ait réellement existé dans l'histoire de l'humanité, et que le Christ ait réellement accompli tout ce qui est nécessaire à mon salut : il faut une rédemption du monde qui ait eu lieu avant moi, et en dehors de moi, pour que ma foi en ma propre rédemption puisse subsister et grandir. De là vient que nos réformateurs, je le vois maintenant, durent insister avec tant de sérieux sur le *Christ pour nous*, par lequel seul le *Christ en nous* peut vivre et se fortifier. Voilà pourquoi Mélanchton s'écrie : « Loin de nous les spéculations de saint Augustin et d'autres ! Lorsque tu entendras dire que nous sommes justifiés par la foi, ne va pas t'imaginer que ce soit parce que la foi est en nous une vertu qui attire sur elle la bénédiction de Dieu; ou bien parce que cette vertu en engendre d'autres. Au contraire, ne perds jamais de vue, quand tu entends ce nom de foi, que la justification nous est offerte *du dehors*. Jamais, ajoute-t-il, nous ne pourrons mesurer à notre amour pour Dieu notre état de grâce ; car nous ne serions jamais justifiés, parce que nous n'*aimons jamais assez*. Quoique le nouvel homme commence déjà en cette vie, le péché reste encore attaché à nous ; c'est pourquoi nous devons croire que nous sommes justifiés, non pas à cause du nouvel homme qui est en nous, mais à cause de la miséricorde qui est en Dieu. » Tel est le procédé évangélique par lequel l'homme est entièrement détourné de lui-même et conduit à Dieu. Gardons-nous

donc de concentrer sur nous-même nos pensées, et de nous observer avec un esprit soucieux; fixons plutôt hardiment nos regards joyeux sur le soleil de grâce, autrement nous ne nous débarrasserons jamais de nous-même. L'homme déchu ne recouvre sa gloire que comme Orphée son Eurydice : il la doit dégager des ténèbres du péché sans se retourner pour la considérer; fixe-t-il ses yeux sur elle, elle redevient une ombre. Parmi les chrétiens qui sont encore sous la loi, l'un place, en pharisien, ses vertus, ses renoncemens sur l'un des plateaux de la balance, et sur l'autre ceux d'autrui, et il juge et condamne tout ce qui n'est pas lui; il ne doute pas, il est vrai, de son salut, mais il en attribuera la plus grande part à lui-même et à son amour envers Dieu; il lui est impossible d'atteindre au faîte de la sainteté chrétienne, à la véritable humilité. Tel autre chrétien légal, au contraire (et celui-ci vaut mieux que le précédent), ne se comparera pas aux autres pour les abaisser tous, il ne se targuera pas non plus de son droit de racheté; mais le désespoir et l'angoisse le tourmenteront avec d'autant plus de violence, lorsqu'il ne trouvera plus en lui d'amour pour Dieu. La perle est peut-être déjà près de lui dans sa maison; mais il n'a pas cette connaissance de l'Evangile, à la lumière de laquelle il pourrait la découvrir; il pense que l'amour pour son Sauveur doit se manifester par des sentimens pleins de vivacité, et ne sait point [1] que la soumission calme et simple de la volonté, est la plus haute marque d'amour; il cherchera donc à faire sortir du sol par des moyens artificiels l'eau vive qui n'est bonne et douce que lorsqu'elle jaillit spontanément; il viendra cueillir des raisins sur les bords

[1] Diod. p. 128 et suiv. *(Edit.)*

empoisonnés de la mer Asphaltide; et il se supposera des émotions pieuses qu'il n'éprouve réellement pas, ou, ce qui est plus ordinaire, il se construira de ses bonnes œuvres une échelle vermoulue pour atteindre à son Sauveur, dans les bras duquel il eût pu directement se jeter. C'est ainsi que cette doctrine, qui dénature entièrement l'ordre de la grâce, conduit nécessairement l'homme à se séduire lui-même et à s'en enorgueillir. — Je vois toujours plus clairement qu'Abraham *donna gloire* à Dieu, *en croyant* ce qui était incroyable selon l'ordre naturel des événemens; car il confessait ainsi que Dieu pouvait faire ce qui était au dessus des pensées humaines. De même que l'amour des choses divines ne commence point par la foi en quelque chose qui soit déjà en nous (car nous sommes alors vides de tout bien); de même, pendant tout le cours de la vie chrétienne, aussi souvent que nous tombons dans la froideur et la désolation, le feu divin doit se rallumer en nous par la foi en la miséricorde que Dieu a témoignée hors de nous et avant nous, et non par la foi en ce qu'il a fait en nous (car notre humilité même peut le recouvrir d'un voile qui nous en ôte la vue). Nous avons, dit l'apôtre, par Christ un libre accès à la grâce de Dieu, par la foi (Rom. v, 2); à chaque instant nous pouvons donc approcher de la source de grâce, et y puiser des eaux avec abondance. Calov explique en ces termes les paroles du vt 25 de Rom. III : διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων. « L'homme qui a expérimenté la rédemption commence une nouvelle vie; il lui semble qu'il ne péchera plus, parce qu'*il* ne *se plait* plus au mal. Cependant la convoitise est trop profondément enracinée pour ne pas faire constamment de nouvelles irruptions, et sa vigilance se trouve en défaut; il doit alors derechef, et sans se lasser, recourir à Christ pour

trouver par lui la paix avec Dieu et de nouvelles forces. Ainsi donc ces « péchés commis auparavant » sont tous ceux qui ont précédé chacune de ces heures de grâce, où l'homme a de nouveau senti le pardon de ses péchés dans la rédemption de Christ.

En apprenant à connaître la vraie nature de la foi et de la rédemption, j'ai compris aussi quelle est la sainteté à laquelle l'homme est appelé ici-bas. Il ne peut être qu'un saint homme, et il veut être un saint ange. Le pardon des péchés et la grâce de Dieu doivent lui élever une maison sur laquelle il puisse, tel que Nebucadnezar, se promener, en disant : « C'est ici la grande Babylone que j'ai bâtie pour ma demeure, par ma puissance et mon pouvoir, à la gloire de ma magnificence » (Daniel IV). Mais la sagesse de Dieu veut qu'il soit souvent encore renversé de son trône, chassé parmi les animaux des champs et exposé à la rosée du ciel, jusqu'à ce qu'il loue Celui dont la puissance est éternelle. Les hommes qui ont vraiment reçu le pardon de leurs péchés, portent partout, en quelque sorte, la corde au cou, se sentent indignes de la grâce qu'ils ont reçue, et, avec le charron Willigis, devenu archevêque de Mayence, craignent d'oublier leur origine. C'est aussi sans doute l'un des motifs pour lesquels le Sauveur ne précipite point son œuvre chez un converti, et ne détruit pas d'abord en lui l'ivraie jusqu'à sa racine. Ce que Dieu exige de nous par rapport à la sainteté, est tout entier compris dans ces mots : « Le péché n'aura plus de domination sur vous ; » et cet ordre est accompagné d'un motif qui en rend l'exécution facile : « Parce que vous n'êtes plus sous la loi, mais sous la grâce » (Rom. VI, 14.) Mais c'est là un *parce que* qui est incompréhensible à

tout autre qu'aux rachetés. Voici l'explication qu'en donne notre grand Augustin (Aug. op. t. III, ed. Bened. propos. XIII, adep. ad Rom. III, 20) : « Lorsque l'homme, placé sous la loi, vient à recevoir la grâce, certaines convoitises de la chair persistent sans doute en lui, lesquelles continuent à faire la guerre à l'esprit sa vie durant, et le sollicitent à pécher. Car ce n'est pas par la convoitise même que nous péchons, mais par notre consentement. » Après avoir long-temps fait le péché volontairement, et non pas seulement malgré nous, le temps vient où nous subissons le péché et ne le faisons plus. Autrefois le péché était vivant en moi, et moi j'étais mort ; maintenant je vis, mais pour cela le péché ne meurt pas immédiatement, il m'en reste un *pensum*. Cependant le temps vient, il approche, où le Prince du salut et de la vie m'introduira par la mort dans son héritage incorruptible ; dans ce lieu où il n'y aura plus ni cri, ni souffrance, et où toute larme sera essuyée. Oh ! que n'est-tu déjà arrivé, temps bienheureux ! mon âme soupire après ta lumière.

D'après tout ce que nous avons vu, l'examen que le chrétien évangélique fait de lui-même, se résume à cette question : Qu'aimes-tu ? Il ne consiste pas à se plaindre et à se lamenter sur la multitude de ses fautes, mais à se tourner avec confiance et comme un petit enfant du côté de la croix. Autrefois je ne pouvais nullement concevoir qu'une telle doctrine ne conduisît pas au relâchement et à l'immoralité ; maintenant ma propre expérience m'a donné la conviction la plus inébranlable qu'il n'y a pas d'autre chemin pour arriver à la vraie sainteté. Luther dit encore : « Par la foi seule nous obtenons le pardon des péchés, et non par l'amour ; par la foi seule nous sommes justifiés ; car, être justifié, signifie

être né de nouveau par l'Esprit.» Luther connaissait bien le noyau de feu qui est caché sous l'enveloppe de la vraie foi, et il le mettait souvent tellement en évidence, que nul ne pouvait ignorer la différence, et la différence complète, qu'il y a entre croire du cœur et croire de la bouche. De sa voix puissante, il décrit la foi en ces termes : « *La foi est une confiance en la grâce de Dieu, vivante, réfléchie, et si solidement établie, que l'homme irait avec elle mille fois à la mort*. Une telle confiance et une telle connaissance de la grâce de Dieu nous rend joyeux, hardis, contens en présence de Dieu et de la création entière; telle est l'œuvre du saint Esprit par la foi. » Ailleurs, il dit encore : « La foi est quelque chose de vivant et de puissant; elle n'est point une *pensée paresseuse et endormie;* elle ne nage pas à la surface du cœur en l'effleurant, comme les oies sur l'eau; mais elle ressemble à l'eau qui a été chauffée au feu, et qui tout en restant bien de l'eau, cesse d'être froide, devient bouillante, et se change en quelque sorte en *une autre* eau. Ainsi la foi, qui est l'œuvre du saint Esprit, change le cœur, l'âme et la pensée, et produit un homme nouveau. » Enfin, dans ses sermons, il dit en parlant de la vraie foi : « Si saint Luc et saint Jacques nous parlent beaucoup des œuvres, c'est afin que l'on ne dise pas légèrement : Oui, je m'en vais maintenant croire; et qu'on ne se fasse pas certaine conviction imaginaire qui nage au dessus du cœur comme l'écume sur la bière. Non, non, la foi est vivante, substantielle, réelle; elle renouvelle l'homme, elle lui change le cœur et le met sens dessus dessous; elle va jusqu'au fond, et y opère une régénération de l'homme tout entier. Si donc j'ai connu quelqu'un dans son état de péché, je remarque à son changement de conduite,

de manière et de vie, qu'il croit. Voilà quelle grande chose c'est que la foi, et si l'Esprit saint appuie pareillement sur les œuvres, c'est parce qu'elles sont les témoins de la foi. Là où nous ne voyons pas d'œuvres, nous pouvons en conclure qu'ils ont ouï parler de la foi, mais qu'elle n'est pas descendue jusqu'au fond de leur âme. Car si tu veux demeurer dans l'orgueil, l'avarice, la colère, et à côté de cela babiller de foi, saint Paul viendra te dire : Eh donc, ami, le royaume de Dieu ne consiste pas en paroles mais en vie et en efficace, il faut le mettre en pratique, on n'avance à rien par le babil.»

Mais il est temps, mon ami, que je te parle d'une circonstance, qui a exercé sur mes pensées et sur ma vie une influence plus décisive que tous les systèmes et toutes mes investigations. J'ai fait la connaissance d'une société de vrais disciples de Christ. [1] Avant d'avoir moi-même connu Jésus, j'avais parfois entendu parler de quelques-uns d'entre eux, qu'on désignait sous les noms de *mystiques*, de *bigots*, de *piétistes*. Je les redoutais fort, parce que je ne craignais rien autant que les vues étroites : de telles idées, me semblait-il, étreignent d'un corset de fer la poitrine de l'homme fait, garottent l'esprit hardi du jeune homme, et couvrent d'un linceul la vie entière; elles font du grand et beau jardin des sciences un mesquin potager domestique ; elles circonscrivent le paradis de la nature, si vaste, si riche, si sublime, dans l'enceinte étroite et sombre d'un couvent, elles rétrécissent le ciel immense et brillant en une voûte de catacombe.

[1] Ce qui suit est un commentaire historique et pratique du chap. IX de Diodati. *(Édit.)*

Je rencontrais souvent Otton chez un ami; j'avais appris qu'il était aussi du nombre de ces gens à vues étroites, et je l'évitais soigneusement et à dessein. Mais lorsque plus tard je commençai à connaître Christ, et que P. et d'autres, en plaisantant, me traitèrent à mon tour de mystique, je me demandai, si peut-être ces personnes là ne tendaient pas au même but que moi. J'observai Otton plus attentivement, je trouvai en lui une grande douceur et beaucoup de recueillement; toute sa conduite me parut refléter l'image de l'Ami invisible que j'aimais aussi. Je me sentis pressé de lui faire visite, car il m'était déjà cher. Je me rendis un soir chez lui, je le trouvai seul dans son petit jardin, peu de minutes s'étaient écoulées que déjà je lui avais ouvert mon cœur; il se jeta dans mes bras en s'écriant: «Tu es donc aussi un disciple du Seigneur!» — «Je demande à Dieu, lui répondis-je, de le devenir, et d'être ainsi ton frère en lui.» Il me pressa sur son cœur, et nous nous fîmes part de nos expériences. Il avait été conduit par un chemin tout différent du mien. Il n'avait proprement jamais douté des vérités fondamentales de la foi; mais il n'y avait accordé aucune importance réelle; il n'avait jamais été décidément mondain, ni vraiment sérieux. Dans cet état spirituel, il avait fait la connaissance d'un homme, qui plus tard est aussi devenu l'étoile polaire de ma vie: c'est un vieillard respectable, qui demeure ici depuis peu d'années; sa vie ressemble au sabbat que célèbreront un jour les bienheureux, et dans lequel le plus doux repos se confond avec la plus douce activité de l'amour. Pendant ses voyages, ainsi que dans les endroits où il a séjourné, il s'est consacré sans relâche, jusqu'à la blanche vieillesse, aux œuvres de la bienfaisance et de la piété. Les réduits de la mi-

sère et de la souffrance sont les lieux qu'il a visités le plus souvent; sécher des larmes a été sa plus chère occupation. Il a fait plusieurs voyages dans les pays voisins. Là où son influence et ses biens ont pu atteindre les établissemens publics, il s'est occupé à améliorer l'état des prisons et des hôpitaux : s'il rencontrait des obstacles dans cette sphère d'activité, il se tournait vers les individus dans le malheur, et s'offrait à eux comme un ami. Il pense que les grandes souffrances physiques écrasent à tel point l'âme, qu'elle peut à peine, sous leur poids, élever les yeux vers les choses qui sont en haut. Avant donc de découvrir aux malheureux les plaies de leur âme, il cherchait à sècher les pleurs que les douleurs terrestres leur faisaient verser; puis, lorsqu'ils avaient appris à l'aimer comme leur bienfaiteur, ils l'écoutaient volontiers, alors qu'il leur parlait de leurs maux spirituels et du grand Médecin. Beaucoup de malheureux de corps et d'âme ont été ainsi soulagés par lui dans leurs doubles misères, et lui doivent de ne plus manger un *pain de larmes*. Il avait acquis aussi la connaissance des remèdes les plus simples, et comme tout chez lui tend à un seul but, il a su s'ouvrir ainsi un chemin à l'âme de bien des malheureux. Souvent il a passé des semaines entières au chevet de personnes gravement malades, sans leur parler des souffrances de leur âme. Mais il gagnait peu à peu leur cœur par les services humbles et assidus d'une douce charité, et lorsqu'un instant de calme suspendait les douleurs du malade, il se mettait à l'entretenir du bonheur de ceux qui ont, dans les tabernacles éternels, un ami prêt à les recevoir à l'heure de la mort. Des paroles aussi consolantes ont souvent répandu un doux espoir dans les âmes fatiguées; elles désiraient apprendre à mieux connaître cet

Ami céleste, et plus d'un s'est endormi avec un ardent désir de le rejoindre. C'est au milieu de ces occupations bénies, que ce serviteur de Dieu a, pendant une longue suite d'années, parcouru divers pays de l'Europe, séjournant ici ou là, plus ou moins long-temps, et usant partout du privilége apostolique de pleurer avec ceux qui pleurent. Le public ignorait cette active bienfaisance. Λάθε βιώσας, (1) telle est sa devise. Il regarde les œuvres de la charité comme un parfum qui, exposé à l'air, perd son odeur et sa vertu. A l'exemple de son Sauveur, il aimait à dire à ceux à qui il avait fait du bien : « Va, et prends garde d'en parler à personne ! » Sans doute il lui est arrivé plus d'une fois de n'être pas compris, de se voir traité, pour sa conduite extraordinaire, de samaritain, et de s'entendre dire : Tu as un démon. Il se contentait alors de répondre : « Je ne suis point un Samaritain et je n'ai point un démon. » Plus d'une fois des Scimhi l'ont maudit et l'ont appelé un homme de rien ; voulait-on prendre sa défense : « Laissez-les maudire, disait-il, car le Seigneur le leur a commandé. » (2) Voilà comment ce disciple du Seigneur a parcouru, jusques près de son terme, l'étroit sentier de la vie ; et déjà, dans des heures de méditations et de prières, il découvre de loin la terre brillante vers laquelle il s'avance. Cependant il a senti le désir, le besoin d'un moment de repos pour marcher ensuite avec plus de force et de sérénité à la rencontre de son céleste rajeunissement, et il a résolu d'achever dans notre ville les jours de son pélerinage, et de déposer entre les mains de son fils adoptif, auprès duquel il habite, son habit de pélerin.

(1) « Cache ta vie, » maxime pythagoricienne. *(Ed.)*
(2) Allus. à Jean VIII, 48 ; et 2 Samuel XXI. *(Edit.)*

Tel est l'homme auquel Otton avait été recommandé. Entre nous, nous l'appelons notre Abraham. C'était un morave, à en croire le bruit public, et Otton, pas plus que moi, n'aimait alors les moraves ; il ne pouvait souffrir leur genre doucereux et presque féminin, et il leur supposait un grand mépris pour la science. Ce ne fut donc pas sans inquiétude qu'il se rendit chez ce vieillard. L'intendant qui le reçut le repoussa autant qu'il l'attira. La douceur et la débonnaireté de ses manières trahissaient évidemment à ses yeux le morave; mais le repos divin répandu sur son visage sillonné par le chagrin commandait en retour le respect. Il dut passer quelques momens seul avec cet homme, parce que le patriarche était absent. Une revue militaire venait d'avoir lieu, Otton engagea la conversation sur ce sujet, et en moins de deux minutes l'intendant l'avait amenée sur les choses célestes en lui parlant de la misère de l'humanité et de l'espoir d'une délivrance. Otton l'interrompit, et parla de son voyage; mais insensiblement l'entretien se reporta sur l'éternité. Otton n'était point accoutumé à cela, il aurait aimé à se persuader que l'intendant voulait à toute force l'entretenir de choses qui eussent trait à la conversion; mais il était forcé de s'avouer qu'il n'en était rien, et que cet homme, en reportant constamment la conversation vers les choses d'en haut, ne faisait que suivre l'impulsion secrète de son âme céleste. Plus il étudiait, durant la conversation, les traits de cette physionomie, plus il y découvrait les traits d'une noblesse surhumaine qui lui imposait un profond respect. Il était tout étonné de trouver chez un homme de son siècle, chez un homme d'une condition peu relevée, ce qu'il pensait n'avoir existé que chez un Pythagore.

On annonça enfin que le vieillard était arrivé. Otton s'avança vers son appartement; le cœur lui battait avec force, il craignait de rencontrer en lui un homme dont les regards seraient bien plus encore fixés invariablement sur les choses de Dieu, et dont toute la conversation aurait la même direction; attente pénible pour quelqu'un qui jusqu'alors n'avait élevé les yeux en haut que dans certains momens graves de sa vie. Il trouva le patriarche seul avec un autre jeune homme. L'appartement était extrêmement simple. Le vieillard, âgé de près de soixante-dix ans, était là, debout, devant lui comme un être descendu des régions supérieures. Son visage aussi portait les traces d'une souffrance intérieure; mais elles étaient comme effacées sans cesse par le sourire de la victoire; ses yeux brillaient d'un feu caché, tel qu'Otton ne l'avait encore vu chez aucun mortel, et souvent ses paupières s'abaissaient lentement sur ses yeux comme si l'âme voulait se fermer au monde visible pour s'ouvrir toute entière au monde intérieur. Son parler n'était rien moins que doucereux; plein d'une mâle noblesse, il témoignait d'une âme grande et forte. La conversation ne porta que sur les choses ordinaires de la vie, mais tous les sujets dont il fut question s'éclairaient comme d'un reflet d'un monde meilleur. Otton fut surtout frappé de la chaleur avec laquelle le vieillard témoignait l'intérêt qu'il prenait aux diverses souffrances dont ils vinrent à parler; on eût dit que Dieu l'avait envoyé sur la terre pour porter partout en son nom secours et soulagement.

Lorsqu'à la fin de cette première visite Otton voulut se retirer, on lui demanda s'il avait déjà retenu un logement. Il ne l'avait pas encore fait, et avec une obligeante douceur le vieillard le pria de demeurer chez lui,

et de partager sa table frugale; il semblait lui demander un service, bien plus que le lui offrir. L'homme étranger à la vie des cieux est oppressé lorsqu'il se trouve devant un habitant de ce monde supérieur où la foi transporte l'âme : il se sent comme en présence de sa conscience, devant le tribunal de Dieu, sous les regards du Très-Haut. Aussi, malgré la profonde impression qu'avait faite sur Otton cette inexprimable noblesse du vieillard, il eût préféré refuser l'offre qui lui était faite. Mais il cherchait en vain un de ces faux prétextes qu'imagine l'homme dont l'Esprit de Dieu veut toucher le cœur, et il dut rester. Il passa trois semaines dans cet Emmaüs, et pendant ce temps s'opéra sa nouvelle naissance. Elle ne fut point brusque et violente : son égoïsme et son amour du monde n'avaient pas encore jeté de profondes racines, et il ne fallut point de tremblement de terre qui renversât le temple solidement assis des faux dieux. Ce renouvellement s'opéra insensiblement, par l'influence qu'exerçait sur son âme l'exemple d'une vie vraiment chrétienne. En apprenant à comprendre et à admirer tout ce qu'une telle vie a de majesté, de paix et de joie, son cœur, jusqu'alors fermé par l'indifférence, s'ouvrit peu à peu à l'humilité et à l'amour de Dieu. Il suivait du matin au soir les occupations du vieillard, et il vit que ce repos dans lequel celui-ci avait désiré finir sa carrière terrestre était semblable au sabbat du Dieu qui verse sans cesse sur ses créatures les fleuves de son amour, et qui au sein de cette activité demeure néanmoins dans une paix parfaite. Otton voyait arriver chaque jour à la porte de son hôte des enfans pauvres qu'il nourrissait et envoyait à ses frais à l'école; des vieillards infirmes qui lui devaient d'être admis dans des hôpitaux, et des impotens qui recevaient de lui des médicamens et une

saine nourriture ; des ouvriers sans pain qui demandaient du travail ; des étudians sans fortune qui désiraient être admis aux tables gratuites et donner des leçons dans leurs heures disponibles ; des gens inquiets sur le salut de leur âme et désireux de consolations et de bons conseils ; des chrétiens pleins de joie qui venaient puiser auprès de lui de nouvelles forces. Jamais Otton ne voyait la porte s'ouvrir sans se dire : celui qui vient là n'apporte rien, il vient chercher des alimens corporels ou spirituels. Et celui qui les accueillait n'était jamais las, jamais mécontent, depuis long-temps il avait renoncé à vivre pour lui-même ; il témoignait à chacun, avec un égal intérêt, une égale bonté ; pour chacun, sa parole était amour.... l'amour découlait du bord de son vêtement. (1) Otton à cette vue se rappelait cette expression de l'Ecriture : être transformé à l'image glorieuse de Christ. (2) Jusque là il n'y avait vu qu'une locution orientale, qui revenait à celle-ci : être aussi honnête homme que Christ. Mais à la copie il apprit à connaître le modèle. Le disciple lui fit comprendre le maître. Christ devenait vivant à ses yeux dans notre patriarche, et un coup d'œil jeté sur cette sainte vie lui donnait, sur certains passages des Ecritures, des explications que jamais livre ne lui eût fournies.

Le récit d'Otton avait donné des ailes à mon âme. Je vivais sans doute chaque jour avec les intelligences de saint Augustin, de Mélanchton, de Luther, de Francke, de Spangenberg ; mais *voir* un tel disciple, quel autre privilége ! Otton s'offrit de me conduire immédiatement auprès du vieillard ; et ce que j'ai appris dès lors dans

(1) Allusion à Ps. CXXXIII. *(Ed.)*
(2) 2 Cor. III, 10.

cette sainte société, dépasse, je le répète encore, mon ami, dépasse, et les livres et les systèmes. Je ne te parlerai que de mes deux premières visites, et surtout de celle de hier, la plus importante de toutes.

Lorsque je fus introduit auprès de lui pour la première fois, je trouvai le disciple blanchi par l'âge assis au milieu de quelques jeunes frères; je crus voir un patriarche des temps anciens. Ce que j'éprouvai alors, Julius, ne peut se traduire en paroles humaines, les impressions tombaient sur moi de trop haut. Un souffle doux et subtil semblait se répandre du disciple sur tous les assistans. Que la conversation roulât sur des sujets sacrés ou sur les événemens de la vie ordinaire, tout était sanctifié, car tout était dit en la présence du Dieu invisible. Le sérieux faisait souvent place à d'innocentes plaisanteries, que le vieillard lui-même ne craignait point; cependant elles n'étaient toujours dans la conversation qu'un nuage léger qui passe rapidement sur le profond azur d'un ciel serein. Au milieu de nous se trouvait un jeune homme qui ne partageait point l'esprit dominant; il ne put résister à l'envahissement général, et ses paroles prirent comme une teinte d'éternité. On vint à parler des prédicateurs infidèles. Le vieillard releva tout ce qu'il savait de bien sur leur compte, et se tut sur le reste; il ne blâma que ceux qui étaient entièrement indignes de leur charge, et il le fit avec un sentiment si profond et si sérieux, qu'il me semblait que si les personnes auxquelles s'adressaient ces reproches, eussent été présentes, elles n'auraient pu supporter ses regards pleins à la fois de tristesse et de charité. Après quelques heures d'entretien, il se leva et nous invita à l'accompagner à la promenade. Nous sortîmes; les paroles échangées retentissaient avec force dans mon âme,

comme le son des cloches qui émeuvent une ville entière ; et emporté par mon émotion, je m'écriai : « Si telle est sur la terre la félicité de la communion de Christ, la béatitude de sa présence céleste peut-elle être plus grande encore ? » Le vieillard m'avait entendu, il me prit le bras ; je crus qu'il allait parler, mais il se tut, et silencieux l'un et l'autre, nous marchions le long de champs de blé du côté du couchant où le soleil s'abaissait devant nos regards vers l'horizon. Saint patriarche, pensais-je en moi-même, que n'est-il donné à tout jeune homme de s'avancer comme moi, appuyé sur ton bras, à la rencontre du soleil éternel ! Ce sentiment était si vif en moi, si pressant, que, ne pouvant plus enfin le contenir, je me jetai au cou du vieillard : « Oh ! que doit être heureuse, lui dis-je, l'âme parvenue comme vous, mon père, à la perfection que vous avez atteinte ! » Sa physionomie devint plus sérieuse et plus noble encore, et une douce et profonde tristesse se peignit dans son regard pensif. « Mon cher ami, me dit-il, ne vous laissez pas abuser par le premier amour fraternel, de peur d'être douloureusement désabusé plus tard. J'avais déjà observé l'émotion profonde que produisait sur vous la réunion d'enfans de Dieu. Vous avez cru qu'une église, une réunion de chrétiens, était une épouse du Seigneur sans tache ni ride, et vous avez pensé en avoir trouvé une pareille aujourd'hui. Sans doute, on ne peut nier que là où le Seigneur se trouve, le souffle de son esprit ne se fasse aussi sentir, et aujourd'hui il a été au milieu de nous ; mais l'homme sanctifié reste toujours un homme. Dois-je vous parler de moi ? je ne puis dire autre chose, si ce n'est que je suis un pécheur, [1] qui veut être sauvé

[1] Cp., Pascal 2e part., art. XVII, § 84. *(Ed.)*

par grâce ; ma sanctification consiste à implorer chaque jour mon pardon, afin que mon cœur orgueilleux s'amolisse, et que mon esprit altier s'abaisse. C'est pourquoi, mon cher ami, ne parlez plus de perfection ; un seul fut parfait, Celui que nous devons aimer plus que tous les autres. De même dans vos relations avec vos frères en Christ, oh ! n'oubliez jamais que nous devons devenir de saints hommes avant d'être de saints anges. Il est vrai que vous trouverez souvent dans la communion fraternelle une impression précieuse de repos ; et pourrait-il en être autrement, puisque le Seigneur a béni si expressément cette communion ? Mais dans chaque frère vous retrouverez toujours l'homme, tel que vous le trouvez au dedans de vous-même. » La sagesse et la profonde humilité de cet homme vinrent bien à contre tems, je te l'avoue, tempérer l'ardeur de mes impressions. Hélas ! pensais-je, à quelle profondeur faut-il que l'homme soit tombé, pour qu'une âme, depuis longtemps au service du Seigneur, trouve si lourd le fardeau d'ici-bas ! Mais je voulais encore m'instruire aux paroles de sa bouche ; je lui racontai donc ton histoire et la mienne, et je lui demandai si la fréquente apparition de nos jours, d'événemens semblables, ne présageait point une effusion du saint Esprit, dont les résultats peuvent être très grands ? A cette question, il s'anima, et me dit : « Mon cher ami, accueillez mes paroles comme les dernières volontés d'un vieillard sur le point de quitter ce monde ; elles sont le fruit de l'expérience d'une longue vie, et des relations nombreuses que j'ai eues avec plusieurs milliers d'hommes de tout pays et de tout rang. Avant mon départ pour ma patrie, je voudrais les mettre au cœur de plus d'un jeune théologien appelé à voir la grande époque qui s'avance ; car plus

une époque est importante, plus aussi sont nécessaires la prudence du serpent et la simplicité de la colombe. Je m'adresse donc à vous dans la pensée que bientôt vous serez peut-être placé dans une académie pour y devenir l'un des instrumens des œuvres magnifiques que nous attendons. L'œuvre de l'Esprit de Dieu est de nos jours plus grande que vous et la plupart des chrétiens ne la voient. Oui, l'aurore d'un grand jour de résurrection luit déjà. Des centaines de jeunes gens sont réveillés en divers lieux par l'Esprit de Dieu. Partout les fidèles se rapprochent les uns des autres. La science elle-même se met au service du Crucifié et se prend d'amitié pour lui. Quelques gouvernemens sont opposés, il est vrai, à cette grande métamorphose, dans la crainte qu'elle n'amène des mouvemens politiques; mais il en est qui la favorisent, et là où le contraire arrive, la réaction de la lumière n'en est que plus énergique. Plusieurs prédicateurs instruits de Dieu, annoncent actuellement l'Evangile dans sa force; d'autres, et en grand nombre, ne sont point encore connus, ils se montreront à leur tour. Je vois le matin du jour que mon œil ne verra point d'ici-bas; mais je le contemplerai d'un lieu plus élevé. Vous, mon ami, vous le verrez. Ne méprisez pas, je vous prie, les paroles d'un vieillard, qui, à l'entrée de ce temps remarquable, voudrait vous donner un avis affectueux.

»Plus une puissance est divine, plus l'altération en est terrible. Aussi, lorsque l'Ecriture nous annonce que dans les derniers temps l'Evangile sera répandu sur toute la terre, elle met en regard de ces brillantes promesses, non seulement l'opposition d'autant plus vigoureuse que l'ennemi fera du dehors à l'église, mais encore un immense déploiement de l'esprit de mensonge dans le sein même du royaume de Dieu. Chaque vérité

dans la vie est suivie de son ombre, qui est d'autant plus forte que la vérité qui la projète est plus grande. Avant tout, prenez donc garde que le tentateur n'exerce dans l'église même son art de séduction. Vous y rencontrerez des âmes qui se lasseront de la simplicité de l'Evangile. Lorsqu'un pécheur a obtenu le pardon et en a goûté la douceur pendant quelque temps, il arrive fréquemment que son cœur ingrat et inconstant se fatigue de ne recevoir jamais que grâce sur grâce. Il passe plus outre; mais chaque pas l'éloigne d'autant du Sauveur. Il n'existe, pour le cœur orgueilleux et égoïste, pas d'autre moyen sûr de sanctification, que de renouveler à chaque jour et à chaque heure l'acte qu'il fit, alors qu'il vint à Christ pour la première fois. (1) S'il y a des degrés dans la vie chrétienne, chacun d'eux commence par la même conviction de péché, et les plus élevés ne diffèrent point à cet égard du premier. Lors donc que vous verrez des membres de l'église trouver superflu de redevenir chaque jour aussi petits, à leurs propres yeux, qu'ils le furent au jour de leur conversion, et ne plus consentir à ne connaître durant leur vie entière d'autre salut que celui d'une justice étrangère, ô mon cher ami, soyez certain qu'ils ne connaissent point encore le vrai mal de notre nature. Mais vous, à cette vue, redoublez de prières, demandez à Dieu, avec la simplicité de l'enfant, que jamais sa pure et simple grâce ne perde à vos yeux de son prix, et que plutôt, grandissant par elle, vous appreniez de jour en jour à connaître sous une nouvelle face, comment en elle se trouve la source unique et intarissable de la vie. Fuyez tout particulièrement l'erreur de ceux qui ne veulent deve-

(1) Pascal 2e partie, art. XIX, § 8. *(Ed.)*

nir enfans de Dieu, que pour faire servir leurs glorieux priviléges à se mesurer avec les enfans du monde. Je veux parler de ceux qui ne cherchent la vie que pour arriver par elle à la lumière, qui ne saisissent les choses divines que pour les connaître. Jamais par cette voie ils n'atteindront la vie ; car Dieu est jaloux et veut que nous l'aimions pour lui-même. Jamais non plus ils n'obtiendront la vraie connaissance, que Dieu n'accorde que comme un accessoire qu'il donne par dessus la justification. [1]

» Vous entendrez beaucoup de plaintes contre l'étroitesse de vues et l'esprit de condamnation. Ne répondez rien à ces plaintes avant de savoir ce qui en est l'objet. Lorsque vous trouverez des réunions, où les langues sont toujours prêtes à condamner ; où l'on recherche plutôt en toutes choses les défauts que le bien ; où l'on tiraille la cicatrice avant que la plaie soit guérie ; où l'on foule aux pieds le diamant avec sa monture au lieu de l'en dégager ; où les mots appris sont mis à la place des choses, alors, cher ami, joignez-vous aux justes plaintes des autres, mais prenez garde de condamner à votre tour sans pitié ces juges impitoyables. Car vous ne savez pas quelles âmes précieuses le Sauveur compte parmi ces personnes, ni si bientôt il ne les nettoiera pas de leur écume. Ne cherchez point à gagner les faveurs des tièdes en vous complaisant à blâmer avec eux ces frères égarés ; placez plutôt à la lumière les vertus que Dieu leur a départies, et ne craignez pas de vous nommer leur frère. Le piétisme sera fort décrié : et ne l'a-t-il pas toujours été? Mais ne frappez pas en aveugle sur tout ce que le

[1] V. le passage déjà cité plus haut de Pascal 1re partie, art. III, § 1. *(Éd.)*

monde vous présentera habillé de cette épithète ; ce même monde serait le premier à rire du tour qu'il vous a joué : à ses yeux vous vous seriez battu vous-même. En pareille circonstance, puissiez-vous avouer naïvement que d'après le sens que le monde attache à cette expression, vous aussi devez l'accepter pour vous. Car d'ordinaire, lorsque vous entendrez parler d'étroitesse de vues et d'esprit de condamnation, vous trouverez en examinant les choses de plus près, qu'il s'agit de cette simplicité divine qui ne veut qu'une seule chose à laquelle toutes les autres doivent se rapporter. Le monde ne trouvant point son tout en Dieu, il n'est pas surprenant qu'il accuse d'étroitesse d'esprit, le chrétien qui n'aime que Dieu en toutes choses, et repousse tout ce qu'il ne peut aimer en Lui et devant Lui. Le chrétien aussi est appelé à condamner, lorsque la parole de Dieu a prononcé condamnation avant lui. Son amour n'est pas de la faiblesse. Il ne doit pas dire paix! paix! où il n'y a point de paix. Mais lorsqu'il condamne, ce n'est pas lui qui le fait, mais bien la parole de Dieu; il ne condamne d'ailleurs pas volontiers, il aimerait bien mieux bénir. Laissez donc la grâce salutaire de Dieu, très cher ami, purifier votre cœur de toute vue propre, et éclairer les yeux de votre entendement. Alors vous n'aurez point cette étroitesse d'esprit qui est non seulement blâmée par le monde, mais qui ne peut subsister non plus devant le trône de Dieu. Vous ne rejèterez point ce que le monde vous offre, les beaux-arts, les sciences, les récréations ; mais vous les purifierez par cet Esprit, qui, vrai fondeur, sanctifie tout ce dont nous faisons usage. Alors aussi vous ne condamnerez point là où le Seigneur n'aura point condamné ; vous vous réjouirez au contraire de pouvoir bénir. Vous éprouverez souvent dans votre âme

une paix douce et profonde, lorsque, par amour pour Celui qui accorde sa grâce au pécheur le plus grossier, vous laisserez mourir sur vos lèvres une parole de blâme qu'il n'était point nécessaire d'exprimer. Bienheureux le fidèle qui sans cesse obéit aux avertissemens de cet Esprit, qui nous invite fréquemment à nous taire, surtout alors que nous voulions blâmer. Cependant, pour éviter de condamner, vous ne tomberez pas dans l'autre extrême : vous ne vous laisserez jamais surmonter par la crainte des hommes ; vous n'écouterez point non plus une fausse bienveillance, qui pour avoir l'apparence de l'humilité divine n'en a point la réalité. Mais là où l'Esprit témoignera à votre esprit qu'il importe de parler pour la gloire de Dieu, vous aussi blâmerez avec fermeté et simplicité ce que la Bible a blâmé avant vous. Votre cœur alors souffrira, car il aurait préféré louer ; vous aurez un soupir pour celui dont vous condamnerez l'œuvre, et néanmoins vous ne proclamerez point la paix, puisque l'esprit déclare la guerre à la chair.

» Ne méprisez rien de ce que les hommes possèdent de grand et de beau, le génie, les talens, les aptitudes de tout genre ; mais craignez d'en exagérer l'importance. Je vois venir une époque, même elle est déjà là, où des hommes de talent élèveront leur voix en faveur de la vérité ; mais malheur à la génération qui s'amusera des mots, et se passionnera de phrases sonores, au lieu de recevoir la parole dans le fond du cœur. Encore une vingtaine, une trentaine d'années peut-être, et il ne se trouvera plus un seul homme dans quelques parties de l'Allemagne qui ne prétende au titre de chrétien. Apprenez à discerner les esprits. Produire d'une manière ingénieuse dans les arts ou dans ses discours des pensées chrétiennes ; prouver que le christianisme est la

force des états et le soutien des trônes; retrouver partout dans la vie des peuples et dans la nature la trinité et la rédemption; fréquenter des réunions édifiantes et lire des journaux ascétiques, tout cela, cher ami, n'est point encore le christianisme : ne vous élevez pas contre une semblable manière de faire et de dire, mais ne reconnaissez à ces seuls indices personne pour votre frère en Christ.

» La sagesse d'en haut, dit l'Ecriture, est pure, paisible, douce, facile, pleine de miséricorde et de bons fruits, impartiale, sans hypocrisie. Ceux qui sont à Christ crucifient leur chair avec ses convoitises et ses mauvais désirs. Que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient point; ceux qui pleurent, comme s'ils ne pleuraient point; ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'y étaient point; ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient rien. Que celui qui veut venir après moi renonce à lui-même, se charge de sa croix chaque jour, et me suive. [1] Voilà quelques-uns des caractères auxquels on discerne les vrais et les faux disciples. Il ne faut sans doute pas exiger ici l'accomplissement de ces préceptes dans toute leur étendue, certes non; mais qu'on ait au moins commencé à les accomplir sérieusement!

» En retour, lorsque vous rencontrerez ces caractères là, ne vous informez pas de la confession à laquelle appartient votre frère : elle n'est que l'habit que le chrétien porte dans son pélerinage, et qui tombera à l'issue de la course avec le corps; mais l'amour et l'humilité ne périront jamais. Vous savez que le disciple que Jésus aimait, disait encore à la fin de sa longue carrière :

[1] Jacques III, 17. Galates V, 24. 1 Cor. VII, 29. Luc IX, 23. *(Edit.)*

Mes petits enfans, aimez-vous les uns les autres. Considérez la communion fraternelle comme le plus puissant moyen d'affermir l'amour de Dieu, et réjouissez-vous quand vous aurez établi entre des frères en Christ les liens d'une amitié intime. La communion des saints est la pierre de touche et le réactif du christianisme. Elle n'est pas possible dans sa réalité sans un amour vrai pour le Seigneur, et en même temps elle met au jour et repousse les singularités, la fausse originalité, qui s'attachent si facilement à nous. Elle est aussi l'ennemi le plus puissant de la tiédeur. Chacun a reçu de Dieu son don particulier; tous donc doivent recevoir instruction de chaque individu, comme tous la tirent en commun de Christ. Là où les fidèles vivent isolés, vous rencontrerez presque toujours des bizarreries, et plus ou moins de tiédeur ou de langueur. Mais il faut que cette communion fraternelle ne gêne en rien les divers développemens des diverses intelligences, pourvu que tous se retrouvent en Christ : jamais on ne fondera une âme de Luther dans un moule de Zinzendorf; on ne saurait pas davange exiger de l'âme flexible et douce d'un Zinzendorf, cette mâle fermeté qui ne lui est point donnée. Cependant, gardez-vous de l'abus opposé que vous verrez se répandre de plus en plus : on donnera le nom d'individualité à ce qui est plus qu'une simple forme du caractère, à ce qui procède d'une racine amère du [1] cœur égoïste. En résumé : *humilité* et *amour*. Lorsque je ne serai plus ici-bas, mon cher ami, et que vous verrez ces meilleurs jours vers lesquels nous marchons, que mes faibles paroles puissent vous revenir en mémoire, et diriger vos pas.»

[1] Allusion à Hébreux XII, 15. *(Edit.)*

Pendant cette conversation, le soir était venu, et les bords de l'horizon étaient seuls encore colorés par les brillans reflets du soleil que nos yeux n'apercevaient plus. Nous étions arrivés dans un cimetière. Le vieillard nous conduisit à une fosse. « Ici, dit-il, est enseveli un fidèle serviteur de Christ; toutes ses œuvres, toute sa vie d'ici-bas n'ont été que souffrances. Je l'ai connu particulièrement; j'ai appris bien des choses à son chevet. » En prononçant ces paroles, il découvrit sa tête, et contempla en silence le couchant où s'éteignaient les derniers rayons du soleil. J'ignore s'il priait; pour moi, les yeux arrêtés sur cette sainte figure, où se peignaient déjà la paix et la joie d'une aurore céleste, je priais. Nous tous qui l'environnions priions aussi.

Quelques jours après, je voulus assister à son culte du soir. Nous nous entretinmes pendant quelques instans de l'utilité de ce culte. Voici ce qu'il disait : « L'église extérieure est la pépinière de l'église intérieure, et comme telle, elle est une institution sainte et divine. Mais lorsque l'Evangile n'est pas annoncé du haut des chaires, et que les chants même ne sont pas empreints de l'Esprit du Seigneur, il est impossible que l'âme désireuse d'édification puisse se contenter du culte public. Il est dans la nature des choses que des âmes animées des mêmes sentimens se réunissent pour prier et chanter ensemble, par la même raison que celles qui sont mues par d'autres ressorts se réunissent pour le jeu et pour la danse. Lorsque l'Evangile est annoncé dans les temples, le besoin de s'édifier en commun n'en existe pas moins; car l'âme du chrétien pour laquelle chaque jour est consacré au Seigneur, ne peut se contenter du sabbat unique que l'église célèbre dans le cours d'une semaine. Chaque père de famille surtout, peut éprouver le besoin de pré-

senter aux siens, avec sérieux, les divers devoirs de la vie chrétienne; ce qui ne peut se faire que dans le culte domestique. Il est vrai qu'ici comme ailleurs, l'ombre suit de près la lumière, et que l'on peut aisément en venir à attacher plus de prix à ces réunions qu'au culte public; il peut arriver encore que, durant ces réunions, ou après qu'elles sont terminées, on se laisse facilement aller à juger les autres avec prévention et injustice. Mieux vaudrait alors de passer son temps à jouer aux cartes. Néanmoins, il est certain que le Seigneur a prononcé une bénédiction spéciale sur la réunion de deux ou trois des siens, et il saura susciter des serviteurs prudens qui préviendront les abus.»

Après cet entretien, nous nous rendîmes dans une petite salle où s'étaient rassemblés tous les membres de la famille, et avec eux quelques amis. On chanta d'abord un cantique; le vieillard lut ensuite une portion d'un sermon tiré d'un journal chrétien; car jamais il ne se permet de parler lui-même. «Aussi long-temps, a-t-il coutume de dire, que nous possédons des sermons imprimés de dignes pasteurs, les laïques n'ont pas besoin d'autres exhortations. Une prière prononcée par un cœur humble et froissé fait d'ailleurs souvent une impression plus profonde.» Puis, on chanta encore un cantique, dont le dernier verset revient à ceci : «Nous tous qui nous trouvons ensemble, nous nous donnons ici la main, et nous nous engageons sur ton martyre à te demeurer fidèle éternellement. Et pour signe que ce cantique est agréable à ton cœur, Seigneur, dis-nous : amen; dis-nous : la paix, la paix soit avec vous.» Le vieillard termina le culte par une prière. Je n'ai pas cru, cher Julius, que l'homme pût se tenir aussi près de Dieu que notre vieillard l'était dans cette prière. Ce qui

caractérisait ses paroles n'était point de l'enthousiasme ; on sentait plutôt que celui qui les prononçait avait soumis tout son être à Dieu, et son âme semblait se fondre en sentimens d'humilité en la présence du Saint des Saints. Il termina sa prière par ces mots : « Le cœur simple ne regarde qu'à la seule chose en laquelle subsiste toutes les autres. Le cœur simple s'attache tout entier à l'aimant éternel. O toi, qui attires à toi tous les cœurs et toutes les âmes, rends nos âmes assez simples pour qu'elles ne regardent qu'à ton cœur. »

Je remportai de cette réunion plus d'édification que je n'en avais trouvé souvent dans le temple. Je sentais surtout bien vivement que Christ avait pris vie de la même manière dans le cœur de tous les assistans. J'éprouvai la puissance de cette intimité qui réunit à une seule tête les membres vivans d'un même corps. Cependant, je ne puis pas dire que ces sentimens nuisissent en rien dans mon esprit au service public. Je sentais seulement la différence qui doit exister entre une réunion d'âmes dont on *espère* de bonnes choses, et une semblable réunion dans laquelle on se *sait* un avec ceux qui la composent.

Depuis ces deux visites, j'ai passé de nombreuses heures au milieu de cette famille patriarcale ; à chaque visite j'y ai trouvé la présence du Seigneur. Le vieillard n'était point d'ailleurs dans une disposition d'esprit toujours égale ; je lisais sur son visage, tantôt une plus grande joie, tantôt au contraire de la tristesse. Cependant, le fond de son âme n'était jamais troublé, et quand l'abattement couvrait de ses ombres son ciel serein, les ténèbres étaient du moins tempérées comme par la douce lumière de la lune. La première fois que je le trouvai triste, j'en fus très peiné : les cèdres du Liban tombent-

ils aussi, me disais-je? Mais bientôt je vis que le chrétien doit son éclat à la souffrance, comme l'étoile à la nuit. Un jour où je lui en faisais l'observation, il me répondit : «Vous avez raison, cher ami, chaque souffrance est une échelle qui nous conduit, de la terre d'où elle procède, au ciel dont elle atteint les bénédictions. Et cela est vrai des souffrances spirituelles comme des corporelles; les unes et les autres exercent la foi; elles mettent à l'épreuve cette foi, qui nous assure que nous sommes réellement des enfans réconciliés, des héritiers éternels d'une gloire impérissable, que ni les douleurs passagères, ni les péchés du temps présent, ne peuvent nous enlever. Le chrétien souffrant est le seul qui sache que cette foi est une ancre jetée par delà le voile jusque dans le sanctuaire (Hébreux VI, 19). Et si la grâce du Seigneur accorde au disciple de passer des années au milieu des orages de la terre, la tête enveloppée d'épais nuages, une telle épreuve est précisément ce qui lui donne cette décision et cette fermeté de conduite qui sont étrangères à l'homme du monde. C'est pourquoi, rendons grâce autant pour les jours nébuleux de la vie, que pour les jours sereins. Dieu soit loué! que le soleil brille, ou qu'il se voile, peu nous importe: nous sommes élevés au dessus de toutes les variations d'ici-bas.»

Ma visite de hier, t'ai-je dit, a été la plus importante; en la repassant dans mon souvenir, mes yeux se remplissent de larmes, et je sens se précipiter les battemens de mon cœur.

Hier, après midi, je me suis rendu auprès de lui; Otton y était. Son air me frappa dès l'abord, quelque chose de très solennel était répandu sur toute sa figure. «Nous nous séparons aujourd'hui, dit-il, d'un frère dont

l'âme, long-temps captive ici-bas, va partir pour sa patrie, où elle est vivement désirée. Mon cher Antoine est sur son lit de mort. Nous lui porterons, si vous le voulez bien, le dernier souhait de l'amitié.» Sur le soir, notre ami nous a conduits auprès du mourant. Chemin faisant, il nous raconta qu'Antoine subissait depuis neuf années l'épreuve de souffrances continuelles. Un ulcère, qui l'avait d'abord rendu incapable de tout travail, l'avait depuis quatre ans couché sur un lit de douleur. Pendant tout ce temps il avait dû attendre chaque jour sa subsistance d'une main inconnue. Sa femme, sa garde fidèle, était cependant tombée malade, et était morte. Ses douleurs, parfois peu intenses, étaient d'ordinaire très violentes. Mais il n'avait pas fait entendre un seul murmure; il avait demandé continuellement à Dieu de lui donner la patience en proportion de la douleur.

Nous arrivâmes à sa cabane : dans l'étroite chambre était déjà un cercle de frères, qui attendaient le moment où l'âme éprouvée serait déliée de ses fers. Au chevet du père était assise sa fille unique; elle avait pleuré; mais elle ne pleurait plus, et contemplait dans un joyeux silence la face du mourant. Celui-ci était tranquille, le visage maigre et tout défait; l'air sérieux; ses mains étaient jointes sur la couverture du lit. Lorsqu'il vit entrer notre vieillard, le sérieux de ses traits se recouvrit subitement d'un gracieux sourire, tel que je n'en avais vu jusqu'alors que sur les traits de personnes déjà mortes. Il essaya de se soulever, et dit : «Bientôt, bientôt je pourrai mieux vous remercier,... cher...;» mais un baiser de son bienfaiteur arrêta sur ses lèvres la louange avec les expressions de sa reconnaissance. Le vieillard s'assit auprès de lui, et plaça sa main dans celles du mourant. «Es-tu moins souffrant aujourd'hui?»

lui demanda-t-il. Antoine répondit : « Les douleurs du corps ont cessé ; mais mon âme pèse avec tristesse mes péchés et mes transgressions. Maintenant que je suis arrivé au moment de déloger, mes neuf longues années de souffrances ne sont plus devant moi que comme un point. Jamais, par la grâce de Dieu, pendant ce temps je n'ai murmuré sur le chemin pénible que j'ai dû suivre ; mais aussi jamais je n'ai bien compris l'immense bénédiction que Dieu y avait préparée pour mon cœur endurci. Cette pensée, à l'instant de la mort, me saisit vivement : aussi dois-je déclarer hautement que ces neuf années de maladie m'ont seules valu l'abandon entier de mon cœur à Dieu. (1) C'est sur ce lit que j'ai appris ce que c'est que de renoncer à sa volonté propre, pour accepter la volonté de Celui dont les voies sont insondables. C'est par la maladie que j'ai été détaché de moi-même, des hommes et du monde. Du monde, car il ne m'apportait que des souffrances ; des hommes, puisque j'ai dû attendre ma subsistance d'une main inconnue, jusqu'au moment où j'ai fait votre connaissance, mon frère en Christ ; de moi-même, car pendant les longues heures de la solitude et de la douleur, j'ai eu tant de combats intérieurs et j'ai appris à connaître si exactement les replis les plus cachés de mon cœur corrompu, que la grâce de mon Sauveur a pu seule me tenir à flot sur cette mer de misères. Mais me voici arrivé au terme. » Epuisé, il retomba sur son chevet, et se tut un instant. Puis il se souleva de nouveau, et le visage toujours plus animé, il dit : « Je sens que le moment approche de quitter ce séjour de ténèbres. Je dépose mon vêtement de voyageur pour être revêtu de l'incorruptibilité. Seigneur Jé-

(1) Pascal, 2e partie, art. XIX, § 3 ; art. XVII, § 85. *(Ed.)*

sus! donne-moi de pouvoir dire encore une fois dans ce monde : combien est heureux celui qui part de ce monde en ton nom. Grâces te soient rendues pour toutes choses.»

Nous restâmes quelque temps silencieux à côté de ce lit silencieux. Ses traits prirent toujours plus l'aspect du sourire; son œil, auparavant éteint, brillait de plus en plus; sa fille était derrière lui qui souriait d'une mélancolie toute céleste; on eût dit l'ange qui attendait son délogement pour l'introduire dans les tabernacles éternels. Il nous demanda de chanter un cantique de départ, dont voici le dernier verset : «Il dépose alors sa triste demeure qui renfermait l'âme fidèle dans laquelle s'était épanché l'amour du Christ. Elle est pure de ses souillures terrestres. De sa prison elle s'élance joyeuse vers les cieux, et s'informe à peine de ce que devient son corps.» Après le chant, le patriarche se leva avec la majesté d'un archange de Dieu, et s'inclinant sur le mourant, il pria à voix basse. Nous priions tous avec lui en nos cœurs, qui étaient depuis le commencement en prière continuelle. Les paupières du mourant s'abaissèrent sur ses yeux brillans. Nous attendions le dernier soupir. Le rale de l'agonie commence et cesse; — puis de profondes respirations, et un nouveau silence. — Il s'écrie : «J'ai vaincu par le sang de l'Agneau,» et son œil se ferme pour toujours.

Un silence profond et solennel régnait parmi les assistans, de leurs yeux tombaient des larmes muettes. Nous eussions dit, au pressentiment qui pénétrait nos cœurs, que les âmes des bienheureux qui devaient conduire leur frère à son Seigneur, se trouvaient invisibles au milieu de nous. Il nous semblait que les portes du ciel s'étaient entr'ouvertes pour laisser tomber sur nous

le souffle restaurant de la vie éternelle. Nous restâmes quelque temps encore assis ensemble, goûtant dans le recueillement ces émotions célestes. Quand nous nous séparâmes, il était déjà fort tard. Otton et moi accompagnâmes notre patriarche jusque chez lui, et comme dans l'obsurité il marchait auprès de nous, absorbé dans ses hautes pensées, il m'apparaissait comme un saint glorifié qu'entourait déjà l'auréole lumineuse des cieux. Le cœur plein de sentimens indicibles, nous nous écriâmes, en le quittant : « A qui irions-nous qu'à Jésus-Christ ? Lui seul a les paroles de la vie éternelle. » « Amen ! répondit le vieillard, et l'heure de notre mort sera celle d'un bienheureux délogement. » Il plaça ses mains sur nos têtes en regardant vers le ciel, puis il nous embrassa et nous quitta.

Julius ! celui qui croit en Jésus est vraiment ressuscité ; il est passé de la mort à la vie !

Ton ami en Lui pour l'éternité,

GUIDO.

—

PREMIÈRE NOTE.

—

De la valeur relative des différentes méthodes d'établir la vérité du christianisme, ou des rapports qui existent entre l'apologétique, la dogmatique et l'expérience chrétienne *(Voy. page 8)*.

Trois moyens se présentent pour convaincre l'incrédule de la vérité du christianisme : l'un est historique, c'est l'apologétique ; le second est spéculatif, la dogmatique critique, et le troisième pratique, l'expérience intérieure. Chacun des trois, pris isolément, ne suffit pas pour convertir l'homme *en entier ;* ce n'est qu'en les réunissant qu'on peut atteindre ce but.

L'apologétique établit, au moyen de preuves externes, que le christianisme est une révélation divine. Dans ce but, elle fait : 1° la critique générale de toute révélation ; 2° elle fait celle de tous les écrits soi-disant révélés qui ne sont ni juifs ni chrétiens, afin de prouver la fausseté de leurs prétentions à une révélation ; 3° elle examine, éclaire et justifie, dans tous leurs détails historiques, la vie et la doctrine de Jésus et de ses apôtres.

L'apologétique ne prit une forme scientifique que dans le dix-huitième siècle, quoique les matériaux dont elle fait usage aient été déjà rassemblés en grand nombre par les pères de l'église. [1]

Les résultats de l'apologétique sont sans doute d'une haute importance ; cependant c'est à grand tort qu'on la place, à cause de sa nature historique, à la tête de sciences théologiques. Elle appartient tout entière à l'histoire, si l'on en excepte la partie

[1] Consultez sur ce sujet l'article *Apologétique* de Heubner, dans l'*Encyclopédie des sciences* de Ersch et Gruber, 4e partie.

générale. Or, il doit nécessairemant exister entre l'historien et le caractère de l'époque qu'il décrit, une certaine affinité intellectuelle : un Gellert n'écrirait jamais l'histoire de Lycurgue et de Sparte; un Kant, celle des croisades. Cette affinité est encore plus nécessaire lorsqu'il s'agit de faits d'une nature toute spéciale, des produits de l'esprit humain dans une sphère déterminée : ainsi Tennemann n'eût jamais écrit l'histoire des arts, ni Winckelmann celle de la philosophie. Mais elle est de rigueur au plus haut degré, chez l'historien de l'église, qui doit non seulement étudier et décrire la vie religieuse de l'homme, qui est la plus sublime des diverses activités de son esprit, mais encore en poursuivre et en représenter les effets dans le monde extérieur. Aussi Herder comparait-il l'histoire de l'église, écrite sans l'Esprit de Dieu, à Polyphème privé de son œil unique. Or, le temps le plus important de l'histoire entière, le centre et le foyer de celle de l'église, comme de celle du monde, c'est précisément l'entrée du christianisme dans le monde. Comment donc l'homme destitué de l'Esprit de Dieu pourrait-il comprendre cette grande époque avec tous ses phénomènes, et juger sainement les hommes par lesquels Dieu a fait son œuvre! Nos dispositions morales sont le verre coloré, au travers duquel l'intelligence contemple le monde. Si notre cœur est étranger aux choses divines, nous verrons bien à Bethléem les langes et la crèche, mais non le Sauveur emmaillotté, ni les sages autour de lui; à Golgotha nous verrons les trois croix et la foule qui les entoure; mais notre œil ne saurait découvrir quel est Celui qui meurt sur la croix, ni notre oreille y entendre les dernières paroles. L'historien qui n'a pas l'Esprit de Dieu, reproduira, dans ses écrits, peut-être avec une grande vérité, les saints hommes dont il raconte la vie; ses bustes et ses statues seront d'une parfaite ressemblance, et pour les traits du visage, et pour la pose et le costume; mais leurs yeux sont morts, et leur poitrine est de marbre. Un théologien non converti ne saurait donc écrire une apologétique; il ne peut pas même comprendre celle que composerait son collégue né de nouveau, car son œil ne discerne point ce que voit celui du chrétien. Un Littleton reconnaît dans la transformation de Saul en Paul un monument éternel de la divinité de la doctrine chrétienne; Festus et ses sem-

blables n'y apperçoivent que de la folie. [1] Car toute l'économie divine trahit à plus d'un égard l'infirmité de Moïse, et la basse extraction de Jésus. Aussi l'apologétique ne possède de preuves que pour celui qui, en présence des foudres de Sinaï, ne pense plus au bégaiement de Moïse, et qui, devant la gloire de Thabor, oublie le fils du charpentier. Mais ce n'est pas sans fatigues et labeurs qu'on arrive là. Puis encore, qui ne connaît la ruse du cœur de l'homme, et sa réponse à toutes les preuves historiques: Dieu aurait-il réellement dit cela? — Celui donc qui fonde sur l'apologétique les preuves de la divinité du christianisme, ne sait pas que l'homme ne voit que ce qu'il *veut* voir, et qu'il faut un œil *déjà* céleste pour discerner des faits célestes, et même pour en juger sainement sous le simple point de vue historique. Chacun peut voir les mûriers, mais tous n'ont pas l'oreille faite pour entendre soufler le vent de l'Esprit de Dieu dans leurs branches (2 Sam. v, 24). Ce n'est que celui qui suit déjà les drapeaux de l'Eternel qui peut crier : « L'épée de l'Eternel et de Gédéon » (Juges VII). C'est dans ce même sens que s'exprimait déjà le respectable Kleuker, qui dit, en parlant du but de l'apologétique : [2] « Avant tout, il importe de diriger l'attention de l'homme sur les choses mêmes, et de le mettre en état de pressentir l'intérêt possible, probable et véritable des choses. » Le profond scolastique, Hugo de Saint-Victor, paraît avoir envisagé les miracles sous le même point de vue (Hugonis à St° Vict. op. comm. Ep. ad Rom. c. 15). « *Prodigium,* dit-il, est dérivé probablement de *porro digium,* car il doit conduire de l'extérieur à l'intérieur.»

On ne peut donc mieux caractériser les apologètes exclusifs, qu'en leur appliquant la comparaison de Bacon (de augmentis scient., ed. Francof. p. 17). « Ils ressemblent à un homme, qui, au lieu d'allumer au milieu d'une salle un lustre, dont la lumière atteindrait les parties les plus reculées de l'appartement,

(1) Littleton, Anglais de haut rang, fut convaincu de la divinité du christianisme, par l'étude de l'histoire de Paul et de sa conversion subite. C'est là ce qui le conduisit à composer un petit ouvrage intitulé : *Observations sur la conversion de Paul.*

(2) Nouvel examen des preuves de la vérité de la religion chrétienne. Riga, 1787, 1er vol., p. 193. Ouvrage précieux, qui garde aujourd'hui encore son rang parmi les meilleurs écrits d'apologétique.

placerait dans chaque recoin une petite bougie, qui laisserait tout le centre obscur.» L'apologétique, étudiée de la sorte, ne produit que des supranaturalistes (orthodoxes sans vie) aussi arides que le nom qu'ils portent, arbres sans fleurs et sans fruits, à peine revêtus de quelques feuilles jaunâtres. Les apologètes, au contraire, en qui la *parole* de Dieu a pris vie, et qui reçoivent d'elle l'explication des *faits* de Dieu, découvrent de plus en plus la *sagesse* dans la *folie de Dieu* (1 Cor. I). Les nuages et les nébuleuses que l'œil nu aperçoit dans le ciel de l'Evangile, se résolvent à l'œil armé de l'Esprit Saint, non seulement en étoiles, mais en immenses systèmes de soleils. — Si l'esprit de l'homme habite au centre dans le cœur, il parcourra le corps tout entier, et pénétrera jusqu'aux dernières extrémités de ses membres; il portera partout la lumière et la vie. Le principe du panthéisme de Bruno : « *Maximum in minimo, et sicut lumen Ejus, ita et tenebræ Ejus*, » (1) doit s'appliquer au pied de la lettre à la révélation de Dieu.

Le dogmatiste spéculatif occupe une place beaucoup plus élevée que le simple apologète. Son but, c'est de démontrer que les doctrines du christianisme, saisies dans toute leur profondeur, constituent la plus haute philosophie et la seule vraie. Il doit pouvoir se mesurer de front avec toute philosophie qui n'est pas chrétienne, et en prouver le néant. Baçon dit, il est vrai, que chercher la philosophie auprès de la théologie, c'est chercher les morts parmi les vivans; mais il entend ici par philosophie d'après les idées de son temps et de son pays, toute autre chose que la connaissance des intérêts les plus élevés de l'esprit humain. Il est bien vrai que la philosophie croît sur un autre sol que la théologie. Celle-ci née du ciel, est le céleste Pollux; celle-là née de la terre, est le terrestre Castor. Mais si l'une et l'autre sont de bon aloi, elles se donneront bientôt la

(1) «Le plus grand est dans le plus petit» (Dieu est en tout); il n'y a rien dans la révélation qui ne vienne de Dieu, et qui n'ait donc son sens et sa vérité. «Telle est sa lumière, telles sont ses ténèbres,» c'est-à-dire : que Dieu se fasse connaître à nous d'une manière lumineuse, ou qu'il se voile et se cache à nos regards sous des formes obscures, énigmatiques, mystérieuses, il n'en est pas moins toujours le même, et nous devons chercher sans nous lasser à pénétrer dans ses ténèbres, certains que nous sommes d'y trouver la lumière. *(Edit.)*

main fraternelle, et dans l'orage la flamme de Dieu se posera sur chacune d'elles. En effet, si la philosophie prend pour point de départ l'inscription de Delphes, et qu'elle revienne, riche de ses résultats, à cette même inscription, comme le fit celle d'un Socrate, elle est l'ὑπόβαθρον (marchepied) du christianisme, pour me servir de l'expression de Clément d'Alexandrie : elle est ce frère cadet qui, après s'être nourri de gousses dans l'étranger, revient habiter la maison paternelle avec son frère aîné. L'office spécial de la dogmatique est précisément de démontrer que, tandis que les divers systèmes n'étaient que la philosophie de l'*école*, le christianisme est la philosophie de l'*homme*. Mais il est facile de s'égarer sur ce chemin. Souvent, au lieu de se glorifier du dialecte galiléen, les Pierre de la dogmatique chrétienne le renient et se croient d'habiles gens lorsqu'ils bégaient de leur mieux le langage des Pharisiens de Jérusalem; ils font ainsi de la folie de Dieu une sagesse de ce présent siècle. Au lieu de confesser avec joie quels ils sont et de dire avec la Sulamite : Je suis noire, filles de Jérusalem, mais de bonne grâce, ils nient que le soleil les ait hâlés. Sans doute, par leur lâcheté ils facilitent l'alliance de la philosophie avec la théologie; mais Esau est un insensé de vendre le droit d'aînesse, qu'il tient de Dieu, pour un potage aux lentilles. Non, non! si la vraie philosophie et la théologie doivent s'unir un jour et produire une philosophie théologique, qui serait la mort de toute autre philosophie, il faut que la dogmatique chrétienne parle hardiment son patois galiléen, et que ce patois devienne la langue du pays, quoiqu'il en puisse coûter aux oreilles difficiles et aux lèvres délicates. La philosophie apprendra peut-être un jour du christianisme, où elle doit chercher le premier rudiment de la sagesse; elle le trouvera dans le cœur, et pour me servir du langage des Arabes, dans le grain de poivre noir qui est dans notre cœur. (1) Alors peut-être elle bridera son esprit de spéculation, qui, dans sa présomption, ne se plaît qu'à voler dans les plus hautes régions de l'air, elle le ramènera vers la terre et l'attèlera à la charrue de l'expérience. Elle apprendrait ainsi peu à peu à travailler, et le travail, sous la bénédiction divine, produit certainement des fruits. Or ces fruits se-

(1) Les Arabes désignent par là le penchant inné du cœur à l'égoïsme.

raient la conviction qu'il ne peut exister de système plus élevé et plus complet de philosophie que le système chrétien, et que le christianisme est *la philosophie universelle* pour ceux qui ont des oreilles pour entendre. Tel est le résultat auquel arrivera, en philosophie, quiconque sent que lorsqu'il s'agit des intérêts les plus élevés, de Dieu, du monde, de l'homme, on doit non tailler le corps sur l'habit, mais bien l'habit d'après le corps; en d'autres termes, qu'il faut au cœur de l'homme un système dans lequel il soit à son aise, et qui lui permette de respirer et de respirer librement, et que la vérité ne peut se trouver dans ces systèmes où l'âme est oppressée comme l'oiseau sous la pompe pneumatique, et où les besoins les plus intimes de l'homme sont comprimés et anéantis. — Sitôt que la philosophie aura concédé à la dogmatique spéculative la base sur laquelle seule s'appuie cette dernière, savoir l'égoïsme naturel, la dogmatique pourra construire sur ce fondement et élever jusques aux cieux son édifice permanent; tandis qu'à ses côtés l'apologétique ne rassemblera jamais qu'un monceau de pierres, isolées, que peut faire crouler chaque passant à qui il plaira d'en enlever une. *Maximum in minimo*, voilà la part de la dogmatique; *maxima in minimis*, celle de l'apologétique.

Mais il résulte aussi de ce que nous venons de dire, que le système de la dogmatique spéculative, comme tel et par lui seul, ne saurait produire la régénération; car la base sur laquelle il élève son édifice, est situé non dans le cerveau, mais dans le *cœur*, non sur les hauteurs lumineuses de l'intelligence, mais dans les profondeurs de la *volonté*. C'est à l'*expérience* [1] à donner la conviction d'égoïsme et de péché; l'expérience doit précéder le système qui, pour établir sa base, ne peut qu'en appeler à elle et à son témoignage. Ainsi la vie chrétienne est, en dernière analyse, le fondement de toute véritable conviction, et c'est en elle seule que l'apologétique et la dogmatique puisent leur sève. L'apologiste irrégénéré a, des choses dont il parle, la connaissance qu'un aveugle peut avoir des couleurs : il faut

[1] Pascal nomme l'expérience : inspiration (2e partie, chapitre XVII; § 52). Ailleurs il dit : « La charité est non seulement l'objet de l'Ecriture sainte, mais elle en est aussi la porte» (§ 106). Comparez aussi § 17, 62; art. III, § 2, 5; art. XV. *(Edit.)*

que l'Esprit de Dieu vienne habiter dans notre cœur, pour que nous comprenions l'Esprit qui faisait agir le Sauveur et les apôtres. De même aussi, le dogmatiste qui pose la corruption du cœur de l'homme pour base de la doctrine du salut, mais qui n'a point fait encore l'expérience de sa propre corruption, a beau construire son système d'après le plan le plus régulier : son système ne sera, pour ceux qui l'ont devancé et qui sont sur le rivage, qu'une *fée Morgane,* qu'une brillante illusion, et tel lui apparaîtra-t-il peut-être aussi à lui-même dans certaines heures. Il n'est même point rare de rencontrer des dogmatistes qui semblent n'avoir jamais lu dans les réformateurs et dans d'autres auteurs, que l'édifice ne saurait reposer que sur la misère de l'homme, et qui construisent le leur sur une montagne de nuages dans l'espoir de l'élever le plus haut possible. Mais que le soleil de l'expérience vienne à darder sur leur œuvre, et elle s'évanouit en fumée. Tels sont les dogmatistes qui prennent pour base de la foi l'idée spéculative de la Trinité. (1) Cette idée peut sans doute fournir une division générale dans laquelle on classera les diverses doctrines de la foi, mais elle ne peut être le *fondement* sur lequel *la foi repose.* Si la dogmatique est une science, il lui faut un principe. Le principe d'une science est la vérité à laquelle toutes les autres se rattachent si intimément, que, ce principe admis, elles puissent en être déduites et démontrées. La dogmatique étant la science de la *foi,* son principe doit être la vérité qui, une *fois acceptée* par la foi, produise la foi à toutes les autres. Si l'on prend pour vérité fondamentale la foi à la trinité, l'on verra que plusieurs doctrines ne peuvent se prouver par cette voie. Et d'abord, comment établir d'une manière *incontestable* le droit de l'homme à affirmer que l'Etre suprême, que la divinité *est nécessairement* tel qu'il le conçoit? Ensuite, pourquoi *faut-il* que la différence qui existe dans l'homme, entre le sujet, l'objet et l'acte de la pensée, ait son analogue en Dieu? Et à supposer que cette triple différence existe en Dieu, a-t-on bien le droit de conclure de ce que Dieu est le plus réel de tous les êtres, à l'existence plus ou moins distincte de trois per-

(1) Tholuck fait sans doute ici allusion à Marheinecke, professeur de théologie à Berlin, et partisan de la philosophie hegelienne. Sa dogmatique se divise en trois sections, intitulées : de Dieu, de Dieu le Fils et de Dieu l'Esprit. *(Edit.)*

sonnes (πρόσωπα) en lui. Rien, dans notre raison, ne nous force à admettre ces assertions comme vraies. D'ailleurs, à considérer *attentivement* ce que sont ces personnes divines dans le système de dogmatique dont nous parlons, nous n'y reconnaîtrons que de simples modes d'existence, et l'on parviendrait donc à établir comme une vérité rationnelle la triple modalité en Dieu, que nous n'aurions point encore la doctrine du Nouveau-Testament de Dieu Père, Fils et Saint-Esprit. Et enfin, peut-on réellement de cette doctrine déduire toutes celles du christianisme?

Voici par quelle marche progressive l'homme se convainc de la vérité du christianisme. La dogmatique, partant de la doctrine de la corruption naturelle de l'homme, [1] me fait connaître et sentir que l'égoïsme domine en moi, et éveille ainsi le *besoin* de sanctification. Ce besoin me pousse à chercher quelqu'un qui me sanctifie, et j'arrive ainsi à Celui qui est à la fois Rédempteur et Sanctificateur. Laissant de côté tous les doutes qui cherchent à me circonvenir, je m'attache fermement à l'unique doctrine de la corruption de l'homme, de laquelle je ne peux douter, parce que mon cœur en fait l'expérience la plus immédiate. Bientôt j'éprouve, par l'action intime de Dieu dans mon cœur, par la nouvelle naissance, qu'il y a bien réellement un Rédempteur et un Sanctificateur pour ceux qui le cherchent; et ma conviction se fonde sur une base inébranlable, sur les *faits* de ma vie intérieure. La doctrine et la vie de Christ et des apôtres m'apparaissent sous un jour tout nouveau. La dogmatique, continuant l'œuvre, m'explique toutes les autres vérités du christianisme, résoud les contradictions apparentes qu'elles présentent, et montre à mon œil illuminé comment toutes les doctrines du salut, sans exception, répondent à certains besoins de la nature humaine. Alors aussi l'apologétique vient m'indiquer comment l'Esprit de Dieu, que je connais, et qui est en moi, s'est manifesté extérieurement par des faits extraordinaires, lors de la venue du Sauveur sur la terre. Ainsi l'apologétique, la dogmatique et l'expérience intérieure réunies, produisent une conviction complète chez l'homme qui doute, et qui cherche la vérité.

[1] Augusti (le même qui a traduit avec de Wette la Bible) est le seul des modernes qui ait pris cette doctrine pour base de sa dogmatique.

SECONDE NOTE.

De la nécessité avec laquelle le raisonnement conséquent nous conduit à nier le Dieu conscient de lui-même, la vie individuelle des créatures, la liberté et la moralité; de l'ancienneté et du continuel retour de ces doctrines dans l'histoire de l'esprit humain ; des véritables rapports qui existent entre la foi au Dieu conscient et le Dieu du panthéisme. [1] *(Voyez à la page* 9 *.)*

Il existe une philosophie (le déisme populaire) qui, au besoin, suffit pour appaiser la faim de ceux qui cherchent à vivre de la parole de Dieu, sans cependant la posséder, et qui apprennent ainsi à se contenter de ce qu'ils ont. Cette sagesse qui

[1] Ces pages offriront quelques difficultés à ceux de nos lecteurs qui connaissent peu la philosophie moderne de l'Allemagne. Nous ne pouvons les renvoyer qu'au manuel très succinct, et par conséquent pénible à lire, de l'*Histoire de la philosophie*, traduit de l'allemand de Tennemann par Cousin. Nous avons ajouté à notre traduction de Tholuck les explications qui nous ont paru indispensables pour l'intelligence du texte. Tholuck ne parle pas de Hegel, dont la réputation est postérieure à la rédaction de ces pages ; son système n'est qu'une forme très logique du panthéisme, et tout ce qui est dit ici de Schelling, s'applique également à Hegel, qui prétendait sans doute avoir opéré la réconciliation de la philosophie et du christianisme, mais dont les plus fidèles disciples sont aujourd'hui les adversaires les plus passionnés de notre religion. Leur maître renierait sans doute, s'il vivait encore, leurs écrits ; mais pourrait-il récuser les principes desquels ils partent? Hegel avait repoussé les accusations que Tholuck fait ici au panthéisme. Mais tout récemment un philosophe panthéiste, Frauenstædt, dans son écrit *sur l'incarnation de Dieu*, est convenu qu'Hegel avait protesté contre Tholuck sans se justifier d'une manière positive, sans expliquer comment son système laissait subsister les personnalités ; et lui-même déclare que la raison, après avoir posé l'Etre absolu, ne peut plus poser d'autres êtres. Ces pages de Tholuck ne seront probablement pas sans utilité dans ces temps où le panthéisme se répand parmi nous. *(Edit.)*

pourvoit aux besoins journaliers du ménage, fut toujours traitée avec beaucoup de mépris, en vraie Cendrillon, par sa sœur (la philosophie spéculative), qui, plutôt que de labourer, cultiver et moissonner son champ, préfère s'élever en ballon vers les régions glacées de l'éther, et y geler avec une noble résignation. Cendrillon est sans contredit la plus raisonnable. Ce pouvait être un honneur chez les Romains de savoir *decenter mori;* mais ce n'en sera nulle part un que de s'affamer avec dignité. L'expérience a prouvé que les sectateurs de la philosophie déiste pouvaient y puiser quelque force, quand ils en faisaient une étude sérieuse, et qu'ils ne se contentaient pas d'en prendre les résultats dans les encyclopédies et les manuels. Mais on ne devrait pas souhaiter pour cela de voir se propager cette philosophie populaire et superficielle, car elle produit chez un grand nombre un vrai dégoût pour le seul véritable remède de l'âme, l'Evangile. Aussi le chrétien voit-il avec plaisir les travaux et les résultats de la nouvelle philosophie, à dater de Fichte; il devient de plus en plus évident que l'homme qui entreprend avec la caravane le voyage de la Mecque à travers le désert, ne peut s'arrêter nulle part jusqu'à son arrivée, de quelque ardent désir qu'il soit parfois saisi de retourner sur ses pas vers le pays de Canaan. Le résultat auquel est arrivée la philosophie dans ses derniers temps, est qu'il n'existe pas d'autre véritable philosophie que le panthéisme idéaliste. (1) On n'est parvenu cependant que pas à pas à cette conclusion. Kant n'avait laissé dans le vaste univers que quelques X (les *choses en elles-mêmes*), êtres complètement inconnus, sans attributs ni formes. (2) Fichte,

(1) Les diverses écoles panthéistes repoussent toutes cette dénomination; Schelling cependant avoue, qu'à certains égards toute vraie philosophie est un panthéisme. On ne s'oppose pas toutefois à ce que les matérialistes français soient appelés panthéistes. Mais nous ne pouvons pas comprendre pourquoi les idéalistes ne mériteraient pas aussi bien ce nom, puisqu'ils n'admettent point l'existence d'un Dieu différent du monde? Précisément sur ce point là il y a accord entre le matérialiste et le panthéiste, quelque différence qu'il y ait d'ailleurs aux autres égards.

(2) Kant distingue le monde sensible, que l'homme peut connaître par l'expérience, et le monde suprasensible, que la raison s'efforce, mais en vain, de connaître. Dans le domaine du monde sensible, nous ne pouvons connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes; nous n'en connaissons que les phénomènes, les apparences; les représentations que nous en avons, peuvent ne pas correspondre aux objets, qui existent sans doute, mais dont nous ignorons

conséquent aux principes de Kant, plaça ces X dans l'esprit de l'homme, comme Kant y avait placé tous leurs attributs; alors il ne resta plus dans le monde que les *moi*, et le monde n'exista plus qu'en eux. Schelling parut, et le monde devint plus vide encore; les *moi* eux-mêmes disparurent, il ne resta plus que l'*infini*, l'*absolu*. Ainsi était arrivé ce temps lugubre, dont un grand homme, Jacobi, avait prophétisé en ces termes : « Puis, après quelques temps, le monde deviendra encore plus habile. Et l'on marchera rapidement en avant vers le plus haut degré de la subtilité. Quand on sera parvenu au sommet, le jugement des sages changera encore une fois de direction, et la connaissance subira sa dernière transformation. Alors, et ce sera la fin, alors, nous ne croirons plus qu'à des fantômes. Nous-mêmes, nous serons comme Dieu. Nous saurons que tout être et toute essence est et ne peut être que fantôme. En ces jours là, nos fronts, que le sérieux de la vie couvre d'une amère sueur, seront tous essuyés; toutes les larmes du désir cesseront de couler, il n'y aura plus que rires et joie; car la raison a terminé son œuvre, l'humanité a atteint son but, tout homme est glorifié et la même couronne pare chaque tête » (OEuvres de Jacobi, 3e partie, p. 200).

Il n'y avait pas, à tout prendre, une très grande hardiesse de la part à Fichte à nier la réalité des choses en soi, et à les réduire à n'être que de simples formes de l'esprit, après que

les qualités et la forme, qui sont pour nous des données inconnues, des X. Le monde suprasensible, qui comprend Dieu, l'univers (sa création par exemple), l'âme, sa nature, sa liberté, son immortalité, est entièrement inaccessible à notre faculté de connaître théorétique ou spéculative, puisqu'elle ne s'applique qu'aux objets fournis par l'expérience ou les sens; la raison ne peut démontrer que des objets réels correspondent aux idées que nous avons de Dieu, de l'âme, etc.; mais elle peut tout aussi peu prouver que ces objets n'existent pas; ainsi les raisons pour, et celles contre l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc., se balancent et se détruisent. Ce n'est que la raison pratique, la conscience qui nous autorisent à admettre la réalité de ces idées. Nos lecteurs nous permettront-ils d'ajouter une réflexion sur cette dernière partie de la philosophie kantienne : ce monde suprasensible est compris dans les choses invisibles de saint Paul, qui comptent en outre bien d'autres objets dont ces philosophes ne se doutent pas. Inaccessibles à la raison de l'homme selon eux, elles forment précisément l'objet de la foi (Hébreux XI, 1) qui en est une vive représentation, une pleine démonstration, presqu'une vue, au moins une connaissance vraie, réelle, certaine, quoiqu'imparfaite (1 Cor. XIII), et ces choses sont, encore d'après saint Paul, seules éternelles (2 Cor. IV). *(Ed.)*

Kant avait fait d'elles des X aussi indéterminés. Car, que reste-t-il d'elles, que sont-elles, quand nous les dépouillons de tout ce qui appartient à la représentation que nous en avons? Elles sont hors du temps et de sa succession; étant hors du temps, elles sont par conséquent hors de l'espace (qui est la seconde forme de toutes les choses sensibles), sans étendue; la notion même de cause et d'effet cesse d'exister pour elles. Cependant elles doivent exister sous une forme quelconque et en quelque lieu, pour pouvoir agir sur moi. Comment peuvent-elles affecter mon esprit? Où trouver le pont qui les introduit en moi sans mon intervention? Fichte raisonnait donc très logiquement en anéantissant le monde extérieur entier, et en le plaçant immédiatement dans l'esprit de l'homme. Mais était-il par là arrivé à l'unité absolue dont il signalait l'absence dans la philosophie critique de Kant? Nullement. L'opposition de l'unité à la multiplicité subsiste; elle est même reportée plus loin encore, en Dieu. (1) Pour qu'elle disparaisse complètement, il faut que, d'une part, elle soit reconnue comme aussi vraie que l'unité, mais qu'en même temps elle soit surmontée et vaincue par l'identité vivante des deux termes opposés, ainsi que Schelling l'enseigne. Si donc la spéculation conséquente doit arriver à son but, il faut nécessairement contempler l'idéal et le réel (le monde matériel, et le monde idéal, sciences, religions, arts), non seulement dans leur pénétration et combinaison réciproque, mais dans leur indifférence, qui est leur affirmation absolue. (2) Mais

(1) Pour Kant, les êtres, la multiplicité, existent en dehors de l'esprit de l'homme, et ce philosophe ne cherche pas à ramener cette multiplicité et cette opposition du sujet et de l'objet à une unité. Fichte prétend que le moi pose ou crée la multiplicité des objets extérieurs; et ce moi est d'après son système l'esprit humain, auquel il substitua Dieu vers la fin de sa vie. Ainsi l'opposition entre l'un et le multiple qui était pour Kant un fait donné sur lequel il ne s'expliquait pas, est reportée par Fichte dans le moi, ou en Dieu. Or, l'esprit humain a un besoin insatiable d'unité, et il ne peut laisser subsister deux termes opposés sans chercher à les reconcilier, à les faire disparaître en les réunissant dans quelque idée supérieure. *(Edit.)*

(2) Schelling établit un parallélisme complet entre le monde physique et le monde de la conscience, entre les lois de la nature et celles du moi, qui sont identiques (entre la philosophie de la nature et la philosophie transcendentale). Mais au dessus de l'idéal et du réel, il place l'absolu, où ces deux séries parallèles se réunissent et se confondent, et où elles arrivent à leur pleine vérité (philosophie de l'absolu, de l'identité absolue). *(Edit.)*

avec cette absolue identité, il n'y a plus de Dieu personnel, d'individualité, de liberté et de moralité. Les panthéistes se refusent à en faire l'aveu, ils protestent contre cette accusation, et prétendent admettre ces principes. Cela est vrai ; mais comment le font-ils ? En donnant à ces expressions un sens *particulier*. Et pourquoi jouer de la sorte avec les mots? Mieux vaudrait dire franchement que dans leur bouche ces expressions ont un sens différent de celui que leur attribue le langage ordinaire.

Lorsque les panthéistes parlent d'un Dieu conscient de lui-même, ils entendent par là l'affirmation absolue de l'idéal dans le réel. (1) La vie particulière, individuelle dont ils parlent n'est pour eux qu'apparente ; elle est tout aussi peu réelle que leur unité de Dieu; car elle n'arrive à sa vérité que dans la disparution de la différence qui existe entre la multiplicité et l'unité. (2) Leur liberté n'est pas autre chose que l'absolue nécessité qui résulte de l'existence du réel dans l'idéal, de l'individu dans le fond primordial. Aussi Schelling nomme-t-il la liberté dégagée de la nécessité, le vrai néant (*Philosophie und Religion*, p. 34). Ailleurs il définit la liberté comme Spinoza : Celui-là seul est libre qui agit conformément aux lois de sa propre essence (*Philosophische Schriften*, 1re partie, p. 467). Mais c'est là précisément ce que nous appelons *privé de liberté*, *nécessaire*. (3)

(1) Le Dieu non-manifesté arrive à son existence parfaite, en se révélant dans le monde qui est lui-même Dieu ; ainsi Dieu n'a la conscience de lui-même que dans l'homme. Voy. p. 17. Ajoutons qu'un tel Dieu ne peut être en réalité un Dieu unique ; car il n'a pas d'existence distincte de celle du monde, qui est multiple. Un disciple de Schelling, Oken, a exprimé ces principes du panthéisme sous une forme quelque peu grossière, mais aussi simple que possible, et qui revient à ceci. «Dieu est zéro ; le zéro a produit tous les nombres, et quand tous les nombres ont existé, il n'est plus rien resté du zéro.» Voilà qui est vraiment aussi bizarre en arithmétique qu'en métaphysique. *(Ed.)*

(2) Nulle part la question de la possibilité de la vie individuelle n'a été mieux traitée, dans le point de vue du raisonnement conséquent, que dans l'ouvrage intitulé : Raison contre raison, ou justification de la foi, par J. Neeb (*Vernunft gegen*, etc.), Frankf. 1797. Voyez surtout le second traité. Cet ouvrage joint au cœur et à la profondeur de Jacobi, une force de raisonnement que l'on cherche en vain dans ce dernier auteur. Puisse-t-il ne pas être oublié de nos jours !

(3) Nous avons donné précédemment une définition de la liberté, *prise dans son sens le plus élevé*, tout-à-fait semblable à celle de Schelling et de Spinoza. L'homme dans son état primitif, avons-nous dit, et les intelligences pures sont dans un tel rapport à Dieu, qu'ils ne pourraient autrement qu'agir

Schelling, dans les efforts qu'il fait pour établir sans cesse la liberté de l'homme, démontre sans cesse aussi que, suivant le langage ordinaire, l'homme n'est pas libre, et toute son argumentation se réduit à une logomachie. Il dit, par exemple (*Philosophische Schriften*, p. 415) : *L'immanence* (1) en Dieu contredit si peu à l'idée de liberté, qu'il n'y a précisément que ce qui est libre qui soit en Dieu, et que c'est nécessairement en dehors de Dieu que se trouve ce qui n'est pas libre.»

Les panthéistes conviennent bien moins encore que leur système détruise la moralité, efface la différence qui existe entre le bien et le mal. Cependant c'est là une conséquence nécessaire de la négation de toute libre détermination. Ils devraient donc encore ici être francs, et confesser que pour eux la différence du bien et du mal, de même que toutes les oppositions possibles, n'existent que considérées du point de vue relatif, mais qu'elles disparaissent toutes du point de vue de l'absolu, où il n'existe plus que l'*absolue indifférence*. L'un des traités les plus profonds qui ait jamais été écrit sur le mal, est sans contredit celui de Schelling dans ses *Philosophischen Schriften*, 1er vol. Cependant ce traité ne renferme nullement quelque chose de neuf. Ce qu'il a de vrai et de profond se trouve exposé d'une manière plus solide dans saint Augustin; ce qu'il renferme de faux et de

d'après les lois de leur nature et selon leur destination en Dieu. Nous avons nommé ce rapport un rapport libre, pour la même raison qu'on appelle libre, chez un être organique, un développement physique qui ne souffre du dehors aucune interruption. Cette définition de la liberté ressemble sans doute à celle de Spinoza; mais cette ressemblance n'est que dans les termes; car nous affirmons que l'homme n'est dans cet état de liberté divine que par un acte continuel de libre détermination, que ne peut admettre aucun panthéiste, puisque, pour eux, la libre détermination n'est encore qu'un acte de Dieu. (L'homme, nous dit la Bible, est esclave quand il est pécheur, quand il fait ce qu'il veut, et que sa volonté est opposée à celle de Dieu. Il est libre quand il est affranchi du péché, et qu'uni à Dieu dans son cœur, il fait ce que Dieu veut; sa volonté est une avec celle de Dieu, et son obéissance est celle d'un homme dont tout le bonheur consiste à faire la volonté de quelqu'un qu'il aime de tout son cœur, et qui ne peut vouloir que son bien. Or, cette liberté des enfans de Dieu, qui seule mérite ce nom, est nommée dans saint Paul (Rom. VI) un esclavage. Voy. plus haut p. 84, 23, 29 et suiv. *Edit.*)

(1) Comment traduire ce mot inventé, si nous ne nous trompons, par Schelling, pour désigner l'état des êtres particuliers qui demeurent en Dieu non moralement et religieusement, comme l'entend l'Ecriture, mais nécessairement et dans un sens philosophique? *(Edit.)*

panthéiste, fut déjà professé par les théosophes de tous les siècles, et en particulier par Bœhme. Il est impossible de méconnaître que l'auteur de ce traité n'ait senti la puissance du mal, et n'ait appris à le connaître par expérience ; aussi y croit-il plus sérieusement que bien des superficiels pélagiens. Mais cette expérience, quelque vivante qu'elle soit pour lui, n'a cependant pas renversé le système auquel il est arrivé par la spéculation ou l'imagination conséquente; il cherche plutôt à les mettre d'accord l'un avec l'autre. L'hiérophante, pour se mettre à la portée des profanes, descend sur le terrain du relatif; mais il tombe alors dans le pélagianisme, il s'efforce de prouver comment la vie doit être excitée, éveillée par l'irritation du principe de la nature en Dieu, et comment cette vie est quelque chose de divin. [1] Cette théorie du mal n'est autre qu'un Kantianisme physique. [2] Si ce grand homme pouvait croire au Dieu personnel du monde, il ne trouverait pas la plus petite différence entre sa théorie du mal et celle de saint Augustin. Mais l'angoisse du péché le saisirait, et pour s'en délivrer, il recourrait non plus au point de vue absolu, mais à un Sauveur des

[1] Le Dieu de Schelling étant l'absolue identité du fini et de l'infini, de l'idéal et du réel, il comprend (Voy. p. 19) à la fois Dieu et Satan, Dieu et la nature, le Créateur et le cahos, un fond ténébreux et une évolution lumineuse, une portion passive et une portion active. Sa vie est le résultat d'une espèce de combat, il faut que le principe de la nature, de l'existence du fini qui est en Dieu, soit excité, irrité par l'autre principe, pour que la vie naisse en Dieu. Toute vie est donc une lutte analogue à celle qui est dans la source même de la vie: de là dans l'homme l'apparence du mal, qui est le réactif du bien. *(Edit.)*

[2] Schelling (*Philosophische Schriften*, p. 488) dit: «Le moi doit être fortement activé, pour que la vie ait toute sa vigueur; sans ce réactif il n'y aurait que mort, le bien dormirait; car là où il n'y a point de combat, il n'y a point de vie.» — Comparez à ces paroles les passages suivants de Bœhme : «Toutes choses divines, diaboliques ou terrestres, quelles qu'elles puissent être, consistent en oui et en non. Le oui est tout force et vie, il est la vérité de Dieu, Dieu lui-même. Mais *sans le non*, Dieu serait en lui-même inconnaissable, *il n'y aurait en lui ni joie, ni exaltation, ni sensibilité*. Le non est le contre-coup du oui, ou de la vérité, qui sans lui ne se manifesterait pas.» «Le désir et la résistance sont les essences éternelles et le lien éternel qui se forme lui-même. L'étendue incommensurable et sans limites désire la délimitation pour s'y pouvoir manifester; car il n'y aurait point de manifestation dans l'immensité et dans le silence; une manifestation ne peut avoir lieu que par attraction et par limitation» (Kant a de même cherché à rendre raison de la formation du monde physique par l'action de deux forces contraires : l'expansion et l'attraction).

pécheurs. Alors aussi il comprendrait la sainte Ecriture tout autrement qu'il ne le fait avec son panthéisme; il n'expliquerait plus ce passage : Avec les justes tu es juste, avec les iniques tu es inique (Ps. xviii, 26, d'après l'Héb.) comme il l'a fait quelque part : *dans les bons la réaction du fond* (Dieu) *est une impulsion au bien; dans les méchans au contraire elle est une impulsion au mal* (Ecrits philosophiques, p. 488). — Cependant le mendiant panthéiste est plus près de la porte du ciel que le déiste couvert de ses haillons empruntés. Aussi a-t-on déjà vu de nos jours plusieurs des premiers être introduits dans le royaume. ([1]) *Gaudeatis cum tremore.*

Comme le panthéisme est de toutes les philosophies celle qui satisfait le plus les hautes prétentions de l'homme à la sagesse, il n'est pas étonnant qu'il soit aussi ancien que l'homme lui-même, et qu'il reparaisse dans tous les siècles sous les formes les plus diverses. Les différences dans les caractères des hommes et dans leurs directions d'esprit ont beaucoup influé sur la manière en laquelle on l'a traité. Il existe en effet un panthéisme de la réflexion, un panthéisme de l'imagination et un panthéisme du sentiment. Le premier est un pur résultat de l'entendement, que cependant on ne peut, sans l'imagination, saisir dans son ensemble. Les deux autres ne peuvent se passer de l'entendement conséquent, qui les prépare et leur sert de base par ses spéculations, ou qui prête à leurs conceptions ses formes plus précises. Le panthéisme de l'entendement est celui des Eléates, de Spinoza, de Fichte, de Hegel. Le panthéisme de l'imagination se trouve en Orient, chez les cabbalistes, les neo-platoniciens, Scot-Erigène, J. Bœhme, Schelling. Le panthéisme du sentiment est celui de la plupart des mystiques, tant chrétiens que mahométans. Souvent ce dernier prend une apparence spéculative quand la réflexion s'exerce sur les sentimens.

Nous passerons rapidement en revue les divers systèmes panthéistes, en partant de l'Orient, et en suivant jusqu'à un certain point l'ordre chronologique.

Nous commençons par la Chine. Elle possède trois sortes de philosophies. Inkia, qui est la plus ancienne, et qui est fondée sur l'Yking, enseigne que Taikié, l'être primordial, est le sein

([1]) Allusion sans doute à Steffens et Schubert. *(Edit.)*

ou la source de toute existence; il diffère de tout ce qui existe, et n'en diffère aussi pas; il est le ciel dans le ciel, la terre dans la terre, l'élément dans l'élément. Il est en repos, sans volonté et sans intelligence. Son premier acte a été de se diviser en Ki et en Li. Ki est le principe substantiel des choses qui tendent au repos. Li le principe formel, mobile.

La seconde école philosophique de la Chine se nomme Taotsé; elle a pour auteur Laokiun, qui, dans son livre Taoteking, enseigne que : Tao, l'être primordial est sans nom. Celui qui veut s'unir à lui doit être sans passion, abandonner toute propriété, ne s'occuper de *rien*, et vivre comme s'il ne vivait pas. Il recommande donc l'indifférence absolue.

La troisième philosophie est celle de Fohi. C'est le panthéisme le plus conséquent de tous. Il dit : « Rien est le commencement et la fin de toutes choses. Tous les êtres sont identiques. On peut faire d'un même métal un homme, un lion, un autre animal; si on les fond ensemble, ils perdent leur forme et sont une même substance. Ce néant, dont tout dérive, est comme l'eau, qui tantôt est sous forme de nuages, tantôt de grêle et tantôt de neige. L'essence du néant est l'inactivité. Celui qui veut atteindre la béatitude, doit s'anéantir : il n'est heureux qu'en s'unissant au néant; il doit devenir comme une pierre pour atteindre la perfection.» (1)

Chez les Japonais, au dire de Kæmpfer, toutes les philosophies ou religions sont panthéistes : la doctrine indigène de Sinto, la doctrine chinoise de Sjouto, mais surtout celle de Boudso, qui est originaire de l'Inde, et qui dérive du Bouddhisme.

Passons à l'Inde. Nous y trouvons trois principales sectes religieuses (brahmanisme, bouddhisme, dschinisme), et sept écoles

(1) Ce néant est non privatif mais négatif, c'est l'indifférence absolue, d'où procède la diversité des existences, et à laquelle elle retourne. Oken dit de même : «*Dieu est le néant, qui tend à se poser lui-même.*» — Consultez sur la doctrine de Fohi : Deguignes, histoire des Huns, t. I. Mémoires de l'académie des inscriptions, t. XXXI, p. 253 et XXXVIII. Grosier, histoire générale de la Chine. Paris, 1778, t. II, p. 220. Le passage cité est tiré de ce dernier ouvrage. — Sur Laokiun : mémoires de l'académie des inscriptions, t. XXXVIII. Mémoires concernant l'histoire de la Chine. Paris 1778, t. XV, p. 208 et 296 — Sur l'Yking : Couplet, Confucius, Sinarum philosophus, Paris 1687. Leibn. Epp. ed. Kortholt., t II.

philosophiques, [1] qui toutes ont pour doctrine fondamentale le panthéisme. Voici ce qu'enseigne par exemple le brahmine Odwojanondo. [2] « Brahma et la vie sont un. Ce qui pénètre tous les membres du corps et leur communique la vie et le mouvement, se nomme Dschiv; ce qui pénètre l'univers et lui communique la vie et le mouvement, est Brahma; l'un et l'autre sont donc un. Les choses passées, présentes et futures, tout ce qui existe dans les cieux et sur la terre, est Brahma; il est la cause de toutes choses et les choses elles-mêmes. »

Le bouddhisme n'a point encore trouvé parmi nous de penseurs profonds qui en aient fait l'objet de leurs études. Ce que nous en savons, nous prouve que les bouddhistes sont moins exaltés et phantastiques, plus rationnels que les sectateurs de Brahma; ils admettent la réalité de la matière, qu'ils déclarent éternelle, et dont les évolutions sont la vie de Dieu; et ils n'ont point retenu le Brahma des Vedams, cette abstraction d'un être idéal et réel, fond de toute existence. [3] Aussi ne sont-ils pas *émanatistes* comme les brahmines. Ils sont panthéistes proprement dit. [4] D'ailleurs ils enseignent avec toutes les sectes précédentes, que l'absorption qu'ils appellent nievan ou nierupan, est le souverain bien. Ward s'étonne de ce que les bouddhistes ne croyent pas à un dieu. Sans doute, ils ne croyent pas à un Dieu, duquel soit sorti comme de sa source le monde phéno-

(1) Ce que nous avons de mieux sur les écoles philosophiques de l'Inde, est renfermé dans l'ouvrage intitulé : Ayeen Akbary ed. Gladwin, Lond. 1800, 2e partie, p. 384; mais cet ouvrage est encore bien insuffisant. Voyez aussi : *The moon of intellect translated by Taylor, London* 1812, où se trouve le commencement d'un travail approfondi sur ces sectes philosophiques.

(2) Ward, a wiew of the history, litterature and religion of the Hindoos. London 1817, t. I, p. 111.

(3) Asiatic Researches, t. VII, p. 32. The doctrines of Boodha from the books of the Sengalees, by Mahony; ib, p. 397. On the religion of the people of Ceylon, by Joinville. Asiat. Resear, t. VI, p. 136. On religion and litterature of Burman, by Buchanan. De la Loubière, Description du royaume de Siam. Voyage du Père Tachard au royaume de Birman.

(4) La différence importante entre émanation et panthéisme se trouve exposée avec précision dans un ouvrage, d'ailleurs bien superficiel et mauvais, intitulé : *Die allgegenwart Gottes.* Gotha 1817, p. 64. Le critique du livre de Mayer, sur le *Bramanisme*, s'explique encore plus cathégoriquement à ce sujet dans les *göttingischen Anzeigen.*

mal ; mais, ce qui est peu différent, le monde est pour eux ons propre principe ; et dans cette doctrine, tout aussi bien que dans celle de l'émanation, l'individualité est ou incompréhensible, ou une apparence trompeuse. On conçoit dès lors que l'absorption doit être pour les bouddistes aussi le souverain bien. Mais cette doctrine de l'annihilation intellectuelle est bien plus développée chez les Brahmines. L'Oupnekhat, qui est un extrait des Vedams, s'explique sur la vraie connaissance de Dieu, précisément comme le fait la philosophie moderne de l'identité : (1) « *Si Brahm recte cognoscere vis, opportet intelligentem, intellectionem et intellectum fieri unum.* » Le brahmanisme a même inventé et posé plusieurs préceptes que doivent suivre ceux qui, pour devenir semblables à l'absolu, doivent arriver à l'état où l'homme n'a plus aucune pensée distincte. Tout comme on dresse le faucon à la chasse en l'empêchant de dormir, pour l'étourdir et l'hébéter, ces théosophes se mettent dans un état où ils perdent complétement la conscience d'eux-mêmes, soit en tournant continuellement sur eux-mêmes, soit en restant immobiles sur la même place ; et dans l'un et l'autre cas ils se ferment *toutes* les ouvertures du corps ; après avoir passé un certain temps dans cet état, qui est bien fait pour étourdir l'âme, ils contemplent Dieu. (2) Ceci nous rappelle ce que dit Cicéron dans les Tusculanes : « Si nous contemplons l'âme d'une manière continue, il nous arrive comme à ceux qui regardent long-temps le soleil, l'œil est aveuglé, et dans son aveuglement il n'aperçoit plus que des fantômes »

Quant à la troisième secte de l'Inde, les Dschaina, il paraît, s'il faut en croire les rapports très-peu philosophiques de Dubois, (3) qu'ils admettent une double manifestation du principe primordial, laquelle rappelle l'expansion et la pensée de Spi-

(1) Oupnekhat, sive Secretum tegendum, studio Anquetil, Argentorati 1801. T. II, p. 293.

(2) Oupnekhat, t. I, p. 249-262 ; t. II, p. 279 et 307.— Ayeen-Akbari, t. II, p. 118 et suiv.— Tholuck, Ssufismus sive Theosophia persarum pantheistica. Berolini 1821, p. 75 et suiv.

(3) Dubois, Description of the people of India. London 1817.— La note intéressante sur les Dschaina ou Dschinites.

noza. Et ils disent aussi que l'état le plus heureux de l'homme est l'anéantissement de toute conscience distincte, et qu'ainsi l'homme devient Dieu.

D'après le Brahmanisme, la matière n'est qu'une évolution de l'esprit. (1) Mais comme cette idée nous paraît trop abstraite pour des orientaux, il ne serait pas impossible que les Indiens aient admis une activité extérieure de Dieu, laquelle produit (en dehors de Dieu) la matière; mais cette matière nous trompe en ce qu'elle n'est qu'une illusion. (2)

En Perse, l'ancienne religion ne présente aucune trace de cette doctrine théosophique de l'identité; son esprit était essentiellement pratique. Cependant nous découvrons la tendance panthéiste dans le Dessatir, livre très-probablement falsifié, mais qui renferme aussi des parties originales. (3) On y lit: « Lorsque quelqu'un est affamé et privé depuis long-temps de sommeil, et que dans cet état il tourne son âme vers Dieu, il voit séparé de son corps, le ciel, les étoiles, les anges et Dieu. Après cela il doit retourner vers son corps élémentaire. Mais lorsque celui-ci est détruit (par la mort), l'homme revient à ce précédent degré (d'intuition) et y demeure éternellement. — Dieu dit: Lorsqu'on te demande: as-tu vu Dieu? réponds: je n'adorerais pas un Dieu que je ne verrais pas. — Celui qui arrive au but, voit l'unité dans la pluralité et la pluralité dans l'unité. »

Mais on remarque dans la Perse la plus frappante concordance entre le panthéisme théosophique indien et les doctrines de la secte mahométane des Ssufi, qui a peut-être recueilli et adopté des débris des doctrines persanes, ainsi que Silvestre de Sacy a cherché à le démontrer. (4). D'après les citations qu'il fait du Dabistan, l'ancienne secte persanne des Dschemschaspides enseignait déjà que le monde n'a point d'existence exté-

(1) Jones, Asiatic researches, t. IV, p. 164. — « Matter has not either solidity nor impenetrability, nor extended figure, but matter and the mental perception of it are one. »

(2) Cette opinion paraît celle des Lettres Edifiantes, t. XXVI, p. 247.

(3) Dessatir, or sacred writings of the ancient persian prophets by Mulla Firuz Bin Kaus. Bombay 1818, t. I. p. 23. 128.

(4) Notice sur l'ouvrage intitulé: Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica, auct. Tholuck. Paris 1822, p. 11 et 12.

rieure. Que tout ce qui existe est Dieu, et que hors de lui il n'existe rien. Intelligences, âmes, anges, ciel, étoiles, élémens, tout est dans l'intelligence de Dieu et n'en est jamais sorti. » Voici de remarquables passages des Ssufis : (Ssufismus, p. 152 et 153.) « Si tu places un miroir devant toi, tu y vois une personne, mais tu ne sais pas qui elle est. Crois-moi, il est un point unique imaginaire, qui tourne continuellement; (²) on pourrait l'appeler un fleuve immobile. Comme donc, dans cet immense champ, il n'y a personne que Dieu, l'écho et un vain son peuvent-ils avoir quelque valeur? (Les êtres particuliers ne sont qu'un son trompeur). L'accident est passager, mais tout se compose d'accidens, et que peut donc être le composé ? » — Un autre Ssufi dit : « Comme en devenant un (avec Dieu), je suis devenu l'unité de mon ami céleste, je sais par cette union que je suis la substance primitive de l'univers. Je suis l'unité de mon ami, le système de tous les systèmes, je suis l'expression de tous les mystères depuis la voûte des cieux jusqu'aux profondeurs de la mer, mon moi se contemple lui-même. » — Pendant que parle un autre Ssufi, nommé Attar, Dieu lui-même, en tant que sa suprême unité prend en sa place la parole, ce qui est le plus haut degré de l'extase fanatique : « Comme je suis absolu, je témoigne de ma propre unité; je ne veux rien contempler que moi-même. Je rends témoignage dans ce discours d'Attar, du plus profond des mystères; car j'y parle de moi-même. Je suis Attar, et, chose merveilleuse, il parle et écoute tout à la fois. Personne n'a jamais proclamé mes louanges, car je suis l'absolu. Si quelqu'un l'a tenté, il se taisait immédiatement; sinon c'était moi qui témoignais de moi-même. » Dans le même ouvrage sur le ssufisme, l'auteur (Tholuck) cite des passages tirés des écrits de divers Ssufis, où ceux-ci prient et exaucent leurs propres prières; et d'autres où, au contraire, Dieu s'adore lui-même. La folie du fanatisme panthéiste peut-elle aller plus loin que dans la poésie persanne, que voici : « Musulmans, je suis, dans le monde, ivre d'amour, je suis mécréant et croyant, et moine ivre; du trône du ciel à la tente dans la poudre, jusqu'à la Pléiade, tout ce que tu vois, en joie ou

(²) La traduction rend l'ambiguité du texte. *(Edit.)*

en tristesse, je le suis. Je suis l'évangile, le psautier, le coran ; je suis Usa et Lat (divinités arabes), Baal et Dagon, la Caaba et le lieu où l'on immole les victimes. Le monde est divisé en soixante et douze sectes ; mais il n'y a qu'un seul Dieu ; je suis le fidèle qui croit en lui ; je suis la terre et tout ce qu'elle renferme, l'ange et le diable, l'esprit et l'homme, etc. »

Si, de l'orient, nous tournons nos regards sur l'ancienne Grèce, nous trouvons, au réveil de l'esprit spéculatif, l'hylozoïsme (qui place la vie dans la matière), comme système dominant dans l'école ionienne. Thales et Hippon sont au plus bas degré de l'échelle spéculative : selon le premier, l'eau était le principe de toutes choses ; d'après le second, c'était l'eau et le feu. Hippon avait sans doute observé que, dans l'acte de la germination, la chaleur et l'humidité sont les conditions du développement. Dans la sphère où la réflexion n'est point encore éveillée, les panthéistes (polythéistes) ne voient partout que vie matérielle, et sans rechercher quelle est sa source, ils adorent cette vie dans les divers objets de la nature. Quand le panthéiste commence à raisonner, il recherche quels sont les principes physiques, les forces principales de la vie universelle : et il s'élève à ce degré où était l'école ionique. S'il fait un pas de plus, il arrive à un principe premier spirituel, qu'il unit avec la matière : c'est le troisième degré. Ce n'est qu'au quatrième que, plus hardi, il se donne l'unité, que son esprit a besoin de trouver dans l'univers ; et il ne voit plus qu'une illusion dans les phénomènes du monde visible ou dans la matière même. Anaxagoras lui-même n'était arrivé qu'au troisième degré, car son νοῦς n'est rien moins qu'un dieu distinct de la matière. Mais la spéculation ne fut pas long-temps satisfaite de ce dernier résultat, et elle se hazarda bientôt à aller chercher la réconciliation de l'unité et de la pluralité, non plus dans le monde matériel, mais dans celui des abstractions. Le dernier pas, le plus hardi de tous, ce fut l'Eléate Xenophane qui le tenta : « le tout est un, ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν ; la multiplicité est une illusion des sens. » Cependant ce profond penseur lui-même trouvait si hardi son propre système, que souvent, dans ses développemens, il se rattachait aux données des sens, et dans sa vieillesse il se plaignait de n'être encore arrivé à aucune certitude.

Après les Eléates, le panthéisme ne se présenta plus sous une forme aussi rigoureuse, quoiqu'il restât la base de tous les systèmes philosophiques grecs. Les penseurs n'osèrent jamais faire assez abstraction du monde sensible pour se jeter entièrement dans la doctrine de l'identité absolue. Ce ne fut que plus tard, dans l'école des nouveaux platoniciens, que reparut un nouveau système panthéiste : il s'était formé en partie sous l'influence des idées orientales, et il était à tous égards semblable à ceux des Indiens, des Chinois et des Ssufis. Le neoplatonisme est émanatiste. Il place à la base un ἕν, être entièrement indéterminé, absolu. Cet *être* devient d'abord personnel dans l'*intelligence* νοῦς; puis il se répand de plus en plus à travers le monde réel, jusqu'aux dernières limites de l'existence, jusqu'à ce qui est entièrement dénué de forme, la matière. Ce système, comme on le voit, réduit à une illusion des sens toute vie individuelle. L'unique principe actif est cet ἕν tout-à-fait indéterminé, qui n'a ni pensée (νόησις), ni mouvement (κίνησις), (comme le remarque expressément Plotin), et en qui, par conséquent, il n'y a pas de dualité (ἑτερότης); le mal n'est qu'une absence du bien, et il est nécessaire; Dieu agit en tout et partout d'une manière merveilleuse. Dans cette philosophie, ce n'est point la spéculation, mais la contemplation immédiate qui conduit à la vraie connaissance de Dieu; car elle produit l'union avec Dieu. Plotin définit cette union dans les mêmes termes que les enthousiastes indiens (1). « L'homme, dans cet état, dit-il, devient un, parce que toute multiplicité est abolie en lui-même. Ni passion, ni désir ne se meuvent en lui. Lorsqu'il s'élance en haut, nul ne l'accompagne, ni intelligence, ni intuition, ni lui-même, s'il est possible de parler ainsi; mais il est comme enlevé; ou dans son extase il repose, d'un profond repos en son propre être, il ne se meut dans aucun sens, pas même en lui-même; il est pour ainsi dire lui-même le repos; il s'élève non-seulement au-dessus des diverses choses belles, mais au-dessus du beau même; il dépasse toute la série des vertus, tel qu'un homme qui pénètre jusqu'au dernier sanctuaire et laisse derrière lui toutes les statues du temple, qui

(1) Plotini Enneades. Basil. 1530. Enneades VI, l. IX, c. 11.

sont les premiers objets qu'il rencontre à sa sortie du sanctuaire, à son retour de la contemplation intérieure. Mais contemplation ou intuition, n'est peut-être pas le mot propre; c'est plutôt une autre manière de voir; c'est un ravissement, c'est une simplification, une exaltation de soi-même, un élan vers l'union et le repos. » — A côté de ces doctrines sur-abstraites, se trouvaient des superstitions sans nombre, la magie, les miracles, l'évocation des esprits. Et, en effet, comme l'a dit Jacobi, là où il n'y a point d'existence positive, tout est spectre.

Le néo-platonisme réagit sur le judaïsme et sur le christianisme. L'une et l'autre religion sont en elles-mêmes si exclusivement pratiques, que la théosophie ne peut s'y amalgamer sans trahir son *hétérogénéïté*. Cependant, on ne saurait nier la grande influence que le néo-platonisme a exercée sur la formation de la Cabbale (philosophie mystique des juifs). Car les doctrines cabbalistiques nous offrent également, d'une part, une théorie émanatiste qui tombe le plus souvent dans le panthéisme; d'autre part, une partie pratique, d'après laquelle on exerça de bonne heure et encore maintenant l'évocation des esprits, la préparation des talismans, la magie et autres arts analogues. [1] — Dans le christianisme, le néo-platonisme fut la base du mysticisme contemplatif. [2] Le premier, et par conséquent le plus remarquable monument de cette nature, est les écrits de *Denys* l'aréopagite; l'auteur était un demi néo-platonicien, du cinquième siècle, comme il en existait alors encore un grand nombre, et ses écrits ont été faussement attribués à ce Denys d'Athènes, dont parlent les Actes des apôtres. Le plus haut but de la vie chrétienne est selon lui l'union avec Dieu; mais ce n'est point cette union, la seule vraie, la seule chrétienne à la-

[1] Wolf, Bibl. hebraïc, t. II, p. 1210.—Vie de Salomon Maimon.

[2] De nos jours, on a pris fort mal à propos l'habitude de désigner aussi les chrétiens pratiques par l'expression de mystiques. Cela peut tenir à deux causes: Plusieurs d'entr'eux ont des idées trop confuses de leur vie intérieure pour pouvoir en rendre compte avec justesse. Une autre cause se trouve dans l'athmosphère élevée où ces chrétiens vivent; quand bien même ils s'expliquent avec clarté sur leur vie spirituelle, ils ne sont pas compris par ceux qui ne connaissent d'autre vie que celle de l'égoïsme et du monde; car la vie ne se traduit pas en définitions. Afin d'éviter la confession, nous ne parlerons des vrais mystiques qu'avec l'épithète de *contemplatifs*.

quelle on arrive par la foi, l'humilité et l'amour, en brisant sa propre volonté; mais une union exaltée, enthousiaste, à laquelle on parvient en laissant de côté tout ce qui tient au monde sensible, et par laquelle on entre dans le θεῖος γνοφος, comme s'exprime Denys, où l'on contemple Dieu d'une manière inénarrable. Cette contemplation revient au fond à *perdre la raison;* car il dit que si quelqu'un qui a vu Dieu, sait ce qu'il a vu, il ne l'a pas vu lui-même. Καὶ εἰ τις ἰδὼν τὸν θεὸν συνῆκεν ὃ εἶδεν, οὐχ αὐτὸν ἑώρακεν, ἀλλά τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινοσχομένων, αὐτὸς δὲ ὑπὲρ νοῦν καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ἱδρυμένος. αὐτῷ τῷ καθόλου μὴ γινώσκεσθαι μηδὲ εἶναι καὶ ἔστιν ὑπερουσιως καὶ ὑπὲρ νοῦν γινώσκεται. (1) La doctrine de l'émanation conduisait aussi ce mystique à nier la réalité du mal et les conséquences qui en découlent.

Denys, l'aréopagite, exerça une grande influence pendant le moyen-âge sur deux classes d'hommes différentes : au milieu du dogmatisme si rigide de l'église, il amena, en Occident, quelques penseurs profonds et conséquens à un panthéisme rationnel philosophiquement développé; et un grand nombre d'autres hommes qui avaient le cœur plus chaud, furent poussés par lui dans un mysticisme contemplatif, qui, à son tour, dégénéra souvent en un panthéisme de sentiment obscur et confus, et en creuses spéculations théosophiques, auxquelles s'unissaient la magie et la théurgie. La classe des panthéistes rationnels nous présente deux hommes remarquables, Scot Erigène et Almarich de Bena. Il est à peu près prouvé que le premier, homme très supérieur à son siècle, arriva à son panthéisme semi-philosophique et semi-mystique, par sa traduction de Denys. Quant à Almarich de Bena et Dinanto, un savant historien de la philosophie a cherché à déduire leur panthéisme du réalisme. (2) Cependant, on doit présumer, d'après une bulle du pape, qu'Almarich avait lu Scot, et, dans ce cas, il aurait certainement connu les œuvres de Denys. — Les mystiques contemplatifs de la période papiste, qui se formèrent la plupart à l'é-

(1) Dionysii areopagitae opera, ed. Corderii, Paris 1644. Voyez p. 707, le chapitre de mystica theologia; et la lettre explicative *t* Ep. I, ad Cajum monachum.

(2) Buhle, de ortu et progressu pantheismi in comm. Gott., vol. X, 1791.

cole de Denys, hommes hautement respectables, qui, avec un sérieux chrétien et un amour tout évangélique, exerçaient souvent aussi une influence pratique sur la vie réelle, comptent parmi leurs rangs Bernhard, Richard de St.-Victor, Gerson, Tauler. Cependant, on découvre dans les écrits de ces hommes, qui étaient pénétrés de tout le sérieux de la vie chrétienne, l'action plus ou moins sensible du panthéisme platonique; ils ont une estime exagérée de ce qu'il y a de divin dans l'homme, ils ne font pas assez de cas des écritures qu'ils négligent, et ils penchent vers le quiétisme. L'élément panthéiste se produit encore plus au jour chez ceux des mystiques, qui, à côté des besoins du cœur, possédaient un esprit spéculatif comme J. Böhme, Robert Fludd, Paracelse, Helmont. Les systèmes de ces hommes reposent sur un panthéisme d'imagination plus ou moins prononcé, auquel venait se mêler la magie et la théurgie. Ceci est aussi vrai de Jacob Böhme, en qui d'ailleurs on ne peut nullement méconnaître une âme vraiment chrétienne. Le mysticisme panthéiste fut développé de la manière la plus conséquente par les Béguins et les Beghards, secte du douzième siècle, qui, dans ses commencemens, ne se distingua que par sa piété; mais qui, plus tard, égarée par son mysticisme, tomba dans le panthéisme et l'anti-nomianisme. Ils enseignaient que « tout était un; que le mal et le bien étaient une même chose; que tout était un grand néant; » et ils s'abandonnèrent à maints désordres. [1]

Avec Descartes, commence, dans le domaine de la spéculation, une nouvelle période, la première depuis les temps du paganisme. Ce fut lui qui plaça sous la main de Spinoza tous les matériaux dont celui-ci construisit le système panthéiste le plus complet, le plus conséquent et le plus clair qui eût existé jusqu'alors. Spinoza fut cependant peu compris de son époque; les esprits n'étaient pas préparés à accueillir un pareil système. Le hardi scepticisme de Humes, qui mit en doute toute espèce de certitude dans la sphère de la connaissance, porta Kant à soumettre à sa critique la faculté de connaître. Celui-ci, avoua, d'une part, que le monde extérieur était pour nous un X in-

[1] Mosheim, de Beghardis et Beguinabus, Lips. 1790.

connu, auquel nous attribuons tout ce que nous voulons suivant les formes de nos perceptions, et de l'autre, qu'un Dieu différent du monde n'était qu'un postulat de la raison pratique. Ce double aveu fit faire un pas de plus à son successeur. Fichte n'eut qu'à placer dans le monde intérieur de l'homme cet X sans attribut (les choses en elles-mêmes), que Kant avait laissé dans le monde extérieur, et qui n'est plus que la limitation du moi, qui sans ce non-moi s'épancherait dans l'infini. Mais Fichte n'était pas encore le messie de la raison spéculative, comme le nommait Jacobi; il en fut le Jean Baptiste. Schelling acheva l'œuvre et fit disparaître ce qui restait encore d'incompréhensible. Le moi a dû être aussi sacrifié et se résoudre dans l'absolu, afin que la nature devint aussi vraie que le moi, et qu'il ne restât plus que l'absolue indifférence.

Les influences de ce panthéisme conséquent, de cette doctrine qui est réellement, comme nous venons de le voir, le point d'où part et où aboutit la spéculation de l'humanité déchue, et qui, dans ces derniers temps, est arrivée à son expression la plus précise et la plus rigoureuse, ces influences ont été d'un côté effrayantes, et de l'autre riches en bénédictions. Les sacrifices auxquels Schelling nous appelle et que nous ferions par amour pour la logique, sont tels que nul ne les fera de bon cœur: ils sont trop grands et nous causent un juste effroi. « Je conviens avec certains lecteurs, dit-il, que ces systèmes qui flottent sans cesse entre le ciel et la terre, et qui n'ont point assez de courage pour s'élancer jusqu'aux dernières limites de la connaissance, sont infiniment moins exposés à tomber dans de très-dangereuses erreurs, que le système du hardi penseur, dont la spéculation prend le plus haut vol, met tout en jeu, et veut de deux choses l'une, ou bien la vérité avec toute sa grandeur (pétrifiante) ou peut-être nulle vérité. » (Ecr. phil., p. 5). Mais il y a parmi les Indiens eux-mêmes, chez ce peuple bien connu par son imagination excentrique, des hommes, dont le cœur ne peut se faire à cette absorption de l'âme en Dieu, que leur religion leur représente comme le plus haut degré de félicité. Quelques adorateurs de Wischnou prient en ces termes : « O Wischnou! nous ne voudrions pas être absorbés (en toi), mais nous désirons un état dans lequel nous te voyions éternellement et

nous te servions comme notre Seigneur; où tu sois notre cher maître et nous tes serviteurs. » [1] L'amour de notre personnalité n'est si profondément enraciné dans la nature humaine que parce qu'il est divin; de là vient aussi que le raisonnement le plus serré ne parvient pas à le déraciner totalement. Si donc l'homme ne peut accepter le panthéisme, et que cette doctrine soit cependant la seule qui puisse satisfaire l'intelligence forte qui aime à pénétrer jusqu'au fond et veut avant tout raisonner logiquement, on arrivera ainsi à la ferme persuasion que la spéculation n'est pas la route qui conduit dans la Terre promise, et qu'il faut chercher cette route d'un autre côté. Tel est un des heureux résultats du panthéisme, résultat négatif il est vrai. Mais cette philosophie a exercé en bien une influence positive sur la théologie: avant elle, l'homme était dans ce domaine enchaîné par tout un système de formules et de définitions; elle a brisé ces liens, l'imagination et le sentiment ont pu déployer leurs ailes, et l'intelligence se développer librement. La plupart des philosophies jettent autour de l'esprit humain une seule et unique corde, qui le gouverne et le dirige sans briser sa force; mais la philosophie de Wolf et de Kant l'avait enchaîné à la manière de ces Liliputiens de Gulliver, qui avaient attaché au sol l'européen par des milliers de fils et de petits pieux, qui le gênaient bien plus que ne l'aurait fait une seule corde. Elle avait enlevé à Samson sa chevelure où était sa force, l'avait lié de mille petites formules, et avait ainsi paralysé les forces primitives de son esprit. Au réveil du panthéisme rationnel de Fichte et du panthéisme *imaginatif* de Schelling, des forces intellectuelles ignorées s'émurent de toutes parts et de nouveaux points de vue s'ouvrirent en grand nombre.

Si les systèmes panthéistes eurent d'heureux résultats, ils en produisirent aussi d'extrêmement fâcheux. Ces deux influences opposées s'observent particulièrement dans la science de Dieu (théologie dans son sens restreint et étymologique). Tandis que le panthéisme renversait l'idole de certains théologiens, dont le Dieu n'était après tout qu'un brave et honnête homme, caché derrière les nuages et veillant soigneusement à ce que rien dans le monde ne sorte de l'ornière ordinaire; il

[1] Ward, on the religion of the indoos, t. II, p. 178.

en conduisit plusieurs autres à professer et à croire que toute foi à un Dieu différent du monde, n'était que pure idolâtrie, et il leur fit ainsi perdre Celui qui témoigne de lui-même, en disant : Je suis celui qui suis ! Il est donc utile de poser les limites qui séparent le panthéisme du monothéisme chrétien.

Dans quel rapport est l'existence des créatures à celle de Dieu ? Cette question capitale renferme de grandes difficultés. L'Ecriture nous dit que le monde fut créé de *rien* (Hébr. XI, 2). Origène observait déjà que ce *rien* ne pouvait signifier un *nihil positivum* (la non-existence à la fois de Dieu et du monde), sans quoi cette proposition renfermerait en elle-même la plus grande contradiction. (1) Elle signifie donc que, avant la création, il n'existait hors de Dieu rien qui mît des bornes ou des conditions à sa puissance créatrice. Thomas d'Aquin s'exprime en ces termes : « Nihil aliud est creare quam absque materia præjacente aliquid in esse producere. » (Summa theol. l. 2. c. 16). Les choses créées n'existent donc pas en dehors de Dieu, qui les a créées. Mais d'où vient leur existence ? que faut-il entendre par créer ? Déjà Origènes ne craignait pas d'admettre pour les êtres intelligens une espèce d'émanation spirituelle. Voici sa pensée : « La plénitude de l'essence divine s'objectiva dans le Fils, qui, comme étant la sagesse de Dieu, renfermait toutes les idées de Dieu ; de cette plénitude d'idées émanèrent de toute éternité des esprits individuels, qui sont les images des diverses idées divines qui se manifestent dans le Logos. Le Logos, le Fils de Dieu, est seul l'image complète ou le reflet de la gloire de Dieu ; et les intelligences sont des images partielles du Fils. Il s'exprime en ces termes : ὅλης μὲν ὅὖν οἶμαι τῆς δὸξης τοῦ θεοῦ αὐτοῦ ἀπαύγασμα εἶναι τὸν υἱόν κατὰ τὸν εἰπόντα Παῦλον, ὁς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης, φθάνειν μέντοιγε ἀπὸ τοῦ ἀπαυγάσματος τούτου μερικὰ ἀπαυγάσματα ἐπι τὴν λοιπὴν λογικὴν κτισιν, οὐκ οἶμαι γάρ τινα τό πᾶν δύνασθαι χωρῆσαι τῆς ὅλης δόξης τοῦ θεοῦ ἀπαὺγασμα ἤ τόν υἱόν αὐτοῦ. (2) Il soutenait aussi qu'il fallait nécessairement admettre

(1) C'est aussi là ce que cherche à démontrer Heidenreich dans son savant traité : Num ratio humana sua vi contingere possit notionem creationis ex nihilo. Lips. 1790.

(2) Origenis oppera, ed. de la Rue, t. III, p. 450 ; t. XXXII, c. 18, in Ioannem.

que des créatures existent de toute éternité; sinon, Dieu n'aurait pas été éternellement tout puissant (De principiis, l. I, c. 10); ces créatures, selon lui, ont été *fondées* de toute éternité dans le Verbe ou la Sagesse de Dieu, qui contemple éternellement Dieu le Père, qui est le *fond* primordial; et la toute-puissance de Dieu (qui doit créer) a été ainsi maintenue par sa sagesse. Origène ne rencontrait, sur cette voie, aucune difficulté à expliquer l'existence du monde des intelligences, mais l'existence de la matière l'embarrassait d'autant plus. Il ne s'expliqua point sur son essence et n'opposa que de faibles raisons à ceux qui la faisaient éternelle.

Augustin pénétra plus avant dans cette question. Il avait été manichéen et avait admis deux principes premiers du monde. Sa précédente erreur fut pour lui un motif d'établir avec d'autant plus de précision comment *tout* ce qui est a reçu de Dieu l'existence; comment les négations (ce qui manque aux êtres finis) que présente tout le monde physique, résultent précisément de ce qu'il est créé et n'est pas son principe premier; comment aussi les privations (le mal) qu'on observe dans le monde moral, proviennent de ce qu'il se détourne et s'éloigne de l'être moral suprême (de Dieu). Il développe ces pensées dans plusieurs de ses écrits, et surtout dans ses *Confessions;* c'est là qu'il décrit d'une manière touchante comment cette connaissance lui fut subitement révélée; il en parle encore dans le livre *de vera religione, de natura boni*, etc. Voici ce qu'il dit dans les Confessions (l. VII, c. 11, 12): « Inspexi cætera infra te, et vidi nec » omnino esse, nec omnino non esse. Esse quidem, quoniam » abs te sunt: non esse autem, quia id quod es non sunt. Id » enim vere est, quod incommutabiliter manet. Mihi autem in- » haerere Deo bonum est, quia si non manebo in *illo,* nec in » *me* potero. Ille autem in se manens innovat omnia. Et Domi- » nus Deus meus es, quoniam bonorum meorum non eges. Et » manifestatum est mihi, quoniam bona sunt quae corrumpun- » tur, quae neque si summa bona essent, neque nisi bona essent, » corrumpi possent; quia si summa bona essent, incorruptibilia » essent, si autem nulla bona essent, quod in eis corrumperetur » non esset. Nocet enim corruptio; et nisi bonum minueret, non » noceret. — Ergo quamdiu *sunt*, bona sunt; ergo, quaecunque

» sunt bona sunt. » Et cet autre passage (de vera Relig. c. 18 et 19) : « Quare deficiunt creaturae? Quia mutabilia sunt. » Quare mutabilia sunt? Quia non summe sunt. Quare non » summe sunt? Quia inferiores sunt eo a quo facta sunt. Quis » ea fecit? Qui summe est. Quis hic est? Deus. Cur ea fecit? » Ut essent. Ipsum enim quantulumcunque esse, bonum est, » quia summum bonum est summe esse. Unde fecit? Ex nihilo. » Quoniam quidquid est, quantulacunque specie sit necesse » est; ita etsi minimum bonum, tamen bonum erit, et ex Deo » erit. Nam quoniam summa species summum bonum est, mi- » nima species minimum bonum est. Omne autem bonum, aut » Deus, aut ex Deo est. Ergo ex Deo est etiam minima species. » Sane quod de specie, hoc etiam de forma dici potest. Neque » enim frustra tam speciosissimum, quam etiam formosissimum » in laude ponitur. Id ergo est, unde fecit Deus omnia, quod » nullam speciem habet, nullamque formam; quod nihil est » aliud quam nihil. Nam illud quod in comparatione perfecto- » rum informe dicitur, si habet aliquid formae, quamvis exi- » guum, quamvis inchoatum, nondum est nihil, ac per hoc id » quoque, in quantum est, non est nisi ex Deo. — Quapropter » etiamsi de aliqua informi materia factus est mundus, haec ipsa » facta est omnino de nihilo. Nam et quod nondum formatum » est, Dei beneficio formabile est; bonum est enim esse for- » matum. Nonnullum ergo bonum est et capacitas formae, et » ideo bonorum omnium auctor, qui praestitit formam, ipse » fecit etiam posse formari. Ita omne quod est, in quantum est, » et omne quod nondum est, in quantum esse potest, ex Deo » habet. Quod alio modo sic dicitur : Omne formatum, in quan- » tum formatum est, et omne quod nondum formatum est, in » quantum formari potest, ex Deo habet. — Bona omnia sunt » quibus adversatur vitium; quibus autem adversatur vitium, » ipsa vitiantur, bona sunt ergo quae vitiantur, sed ideo vitian- » tur, quia non summa bona sunt. *Quia igitur bona sunt, ex* » *Deo sunt; quia non summa bona sunt, non sunt Deus.* »

Cette théorie du grand Augustin, sur les rapports de Dieu avec le monde, établit un émanatisme subtil, d'après lequel, Dieu, en créant le monde, s'est abaissé lui-même (pour nous servir du langage des mystiques et des philosophes de la nature),

en tant qu'il a fait de son essence infinie comme le fond de formes finies et limitées. Des théosophes de l'Inde et d'autres de la Cabbale (Rabbi Loria, Rabbi Irira, le livre de Sohar), expriment la même idée sous l'image de l'expansion et de la contraction de Dieu, de sa veille et de son sommeil. Devant de telles idées, disparaît sans doute ce prétendu Dieu qui n'est qu'un homme dans le ciel.

Les Scholastiques développèrent avec plus de précision encore les opinions de St.-Augustin. Le *Monologium* et le *Proslogium* d'Anselme, la *Summa* de Thomas d'Aquin sont inappréciables sous ce rapport, et devraient être lus par tout théologien qui cherche à approfondir ces questions ardues. Voici de quelle manière le second de ces auteurs démontre l'existence en Dieu de toutes choses (Summa, l. II, c. 15). 1° De deux choses existantes, l'une doit être la cause de l'autre, ou bien l'une et l'autre doivent dépendre d'une troisième ; car il ne se peut que l'une et l'autre soient sans cause. Dieu et le monde existans, il faut que Dieu, lui qui est son principe (fond) à lui-même, soit aussi le principe du monde.

2° Dans les choses d'une même espèce, la chose suprême est le principe ou fond de toutes les inférieures. La chaleur en elle-même, la chaleur suprême, est le principe de toute autre chaleur. Or Dieu est l'existence suprême, donc tout ce qui existe doit procéder de lui.

3° On juge des causes par les effets ; ce qu'il y a de commun dans tous les effets particuliers, doit avoir une cause commune. L'existence est commune à tous les êtres, il y a donc une source commune de toute existence, et cette source est Dieu.

4° Il ne se peut que plusieurs soient chacun le principe premier de sa propre existence, car il ne peut y avoir qu'une existence ; celui qui est le principe de son existence, dont l'essence est son existence, est Dieu ; donc tout ce qui existe hors de lui ne peut exister qu'en participant à son existence.

5° Tout ce qui est possible doit être ramené à quelque chose de nécessaire, comme à sa cause ; et tout ce qui est nécessaire à quelque chose qui n'a aucune raison de sa propre nécessité, mais qui existe parce qu'il existe. Ce quelque chose est l'être

primordial; donc l'existence de tout ce qui est créé doit être ramené à cet être premier.

6° Dieu est la possibilité de toutes choses; Dieu est aussi la réalité par excellence, donc Dieu est le principe de toutes choses.

7° Dieu est la plus haute des réalités et des perfections, toute réalité imparfaite tire son origine de la réalité parfaite, donc les créatures sont de Dieu.

Les rapports du monde à Dieu et de Dieu au monde étant déterminés dans ce sens, que nous croyons le vrai, il devient alors et seulement alors possible d'expliquer d'une manière rationnelle la toute science de Dieu et sa toute-puissance, ainsi que la simplicité de son être. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut entrevoir qu'il n'y a pas de dualité dans sa connaissance, car il connaît les choses, en tant que lui-même est en quelque sorte ces choses; il est à la fois à lui-même sujet et objet. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut parfaitement saisir comment Dieu, par sa toute présence fournit aux créatures, le *concours* continuel sans lequel elles ne subsisteraient pas; comment des miracles sont possibles; comment en particulier Dieu, non-seulement *possède* toutes ses perfections, mais *est* lui-même ces perfections; Dieu et l'homme ne participent pas ensemble à la sainteté, à l'amour, à la sagesse; car Dieu est lui-même la sainteté, l'amour, la sagesse, et l'homme qui participe à ces vertus, entre ainsi réellement de plus en plus dans la nature de Dieu, en sorte que, chez le chrétien, ce n'est point *par métaphore*, mais *en réalité* que *Christ est la vie*. Ces aperçus, qu'il eût été facile de poursuivre plus loin, suffisent pour faire comprendre de quelle importance une saine doctrine de Dieu est pour l'ensemble des doctrines de la foi.

Jusqu'ici nous avons marché d'accord [1] avec les panthéistes, mais nous allons les quitter. Personne ne cède sa propre personnalité, et s'il ne le fait pas, il n'abandonne pas non plus

[1] Cet accord surprendra sûrement quelques-uns de nos lecteurs. Mais qu'ils se demandent avant tout s'ils ne se représentent point Dieu comme un être limité, qui siége par delà tous les cieux et duquel on ne peut dire, que dans un sens très-impropre, qu'il est présent partout. Dieu est partout, non par ses regards, mais il est lui-même au ciel, au sépulcre, à l'extrémité de la mer. (Ps. CXXXIX). Quelle immense portée n'ont pas des passages comme

celle de son Dieu; nos besoins moraux nous rendent impossibles de telles concessions, et la révélation concorde pleinement avec ces besoins. Mais si, comme le veulent les panthéistes, Dieu n'est que l'unité absolue, et le monde l'unité relative, tous ces postulats de notre être moral sont anéantis. Comment mettre d'accord ces postulats avec les exigences de notre spéculation métaphysique et de l'idée qu'elle nous donne de Dieu? Les scholastiques furent déjà embarrassés sur ce point: comme ils étaient arrivés par la voie de la spéculation à leurs notions de Dieu, ils cherchèrent à sortir de ces difficultés par la même voie et eurent recours à des distinctions. Lombard surtout est dans un embarras extrême. Ces grands problèmes furent discutés avec plus de profondeur par l'immortel Leibnitz. Ce grand génie, qui s'était avancé jusqu'au bord de la doctrine spinoziste de l'identité absolue, [1] posa pour base de ses recherches le *principium individuationis*, et le résultat de ses travaux fut sa doctrine des *monades*. [2] Par cette doctrine, Leibnitz s'ouvrit, il est vrai, un chemin intermédiaire entre le panthéisme et le monothéisme. Le monde a son fond en Dieu, mais cependant

ceux-ci: (Rom. XII) «Toutes choses sont de lui, ἐξ ἀυτου, par lui et pour lui.» (Actes XVII). «C'est en lui que nous vivons, nous mouvons et sommes,» et plusieurs autres semblables. Le christianisme est tellement puissant, qu'il ne connaît pas la peur qui fait repousser aux hommes la vérité par crainte de l'abus, et sa force vient de ce qu'il est la réunion complète de toutes les vérités, l'éclectisme que les philosophes actuels cherchent sans le trouver. Les passages que nous venons de citer semblent aussi favorables que possible au panthéisme; mais quel est le Dieu dont ils parlent? Un Dieu conscient de lui-même, vivant, personnel? Sans doute, mais il y a plus encore. Un Dieu Père, Fils et St. Esprit, et à l'aspect de la vraie Trinité, de la Trinité chrétienne, le panthéisme recule à mille lieues—D'ailleurs, l'explication qu'Augustin et ses successeurs donnent du dogme de la création peut être contestée, au moins dans sa forme: car toute émanation emporte une certaine passivité en Dieu et une certaine activité chez les êtres finis arrivant à l'existence, lesquelles ne correspondent pas à ce que la Bible nous dit du Dieu créateur.

(Edit.)

(1) Œuvres philosop. de Leibnitz, ed Raspe.— Nouveaux essais sur l'entendement humain, p. 29.— «Vous savez que j'étais allé un peu trop loin autrefois, et que je commençais à pencher du côté des spinozistes, qui ne laissent qu'une puissance infinie à Dieu.»

(2) La première dissertation de Leibnitz, sous Thomasius, est intitulée: De principio individui.

dans ce système, la personnalité de Dieu, aussi bien que celle des créatures, est conservée. Leibnitz affirma positivement, quant à la création, ce qu'avaient enseigné négativement les profonds penseurs monothéistes des temps passés, qui, en dernière analyse, étaient émanatistes ; il représenta ses monades comme les *fulgurations* de la substance simple (de Dieu). Mais il semble cependant que l'unique mérite qu'a eu Leibnitz, en établissant sa théorie des monades, a été de renverser le dualisme qui séparait l'âme du corps : il ne posait aucune différence qualitative entre les monades de la matière et celles du monde des esprits ; seulement les dernières étaient sur un degré d'émanation plus élevé que les premières. Quant aux monades elles-mêmes, ces atômes idéaux sont, à vrai dire, quelque chose d'entièrement insaisissable à la pensée ; quand on veut se les représenter, ils échappent et disparaissent, précisément parce qu'ils doivent être autant de vies individuelles. Dans ce domaine, on ne peut dépasser la notion générale de *force*. Cependant, nous le répétons, Leibnitz n'en a pas moins fait faire un grand pas à la science, en étant le premier des monothéistes qui ait nié hardiment ce grand abîme, que jusqu'à lui on avait toujours admis entre l'âme et le corps ; et depuis lui, sous l'influence du nouveau panthéisme, dont la tendance a été toute idéaliste, la théorie atomistique de Leibnitz sur la matière, fit place peu à peu à la théorie dynamique. Celle-ci reçut un puissant secours de l'apparition du magnétisme, auquel elle fut d'ailleurs à son tour très-favorable.

Enfin parut Jacobi, dont les vues étaient, dans ces questions, en parfait accord avec celles auxquelles le christianisme conduit. Il posa la libre détermination de la volonté humaine et la personnalité de Dieu, pour base de toute vraie philosophie, aussi catégoriquement qu'il nia la possibilité d'avancer aucune preuve en faveur de ces deux fondemens de la vie spirituelle. Mais Jacobi, qui manquait de précision dans son style, et qui a donné lieu par cette raison à de nombreuses erreurs, s'est souvent exprimé (surtout dans son écrit *des choses divines*), sur la personnalité de Dieu, de manière à porter atteinte à sa présence dans le monde (intra-mondanité). A cet égard comme à d'autres, on trouvera pour ainsi dire l'interprétation de Jacobi dans

l'excellent écrit de Christian Weiss : *Du Dieu vivant*, [1] *et de la manière dont l'homme arrive à lui*. Weiss s'exprime exactement comme Augustin, sur les rapports de Dieu avec le monde : « Je ne Te trouve, » dit-il, « que dans Ton monde, et Ton » monde en Toi seul. Tu n'es point ici et le monde là ; Tu ne » l'as point créé à la manière des hommes, dont les œuvres sont » hors d'eux ; Tu ne l'as point placé en quelque sorte à côté de » Toi ; Tu ne T'es point, en le créant, si fort appauvri et dé- » figuré, que Ta vie et Ton activité la plus intime ne s'y reflè- » tent éclatantes, et qu'il ne témoigne immédiatement de Ta » gloire. Tu ne pouvais créer qu'en Toi, non point hors de » Toi. » Weiss distingue *monde* et *nature :* le monde est pour lui ce qu'il y a de changeant et de passager dans le règne phénoménal ; la nature est à la fois ce qui sert de base à ce passager, et la raison, qui est proprement infinie, mais qui est cependant unie au fini. En conséquence, il dit : « Dieu est hors de la nature et au dessus d'elle, mais il est dans le monde et au-dessus de lui » (p. 217). Enfin Jacobi, dans son traité des choses divines, avait dit : « Le naturalisme prétend que l'absolu est fond et non cause, le théisme, au contraire, qu'il est cause et non fond. » Weiss applique avec beaucoup de justesse la distinction du monde et de la nature à cette pensée de Jacobi, en disant : « Si le monde est l'unité de l'infini et du fini hors du temps, Dieu en est le *fond;* si la nature est l'ensemble du fini en tant que fini, Dieu en est *la cause*. »

Voici donc les résultats auxquels nous arrivons. Dieu est le fond de tous les phénomènes, puisque son existence détermine la leur, et quoiqu'il soit impossible à l'intelligence humaine de se représenter un être absolu avec une conscience, laquelle nous semble le limiter, néanmoins *la foi* admet un tel être, en même temps que l'homme reconnaît les bornes de son intelligence, qui ne peut s'élever au-dessus de la dualité. De plus, dès que toutes les créatures reposent et sont fondées en Dieu, il est impossible de comprendre comment, dans le domaine de l'existence divine, aucune autre existence différente de celle de

(1) Ch. Weiss : Von dem lebendigen Gott, und wie der Mensch zu ihm gelange. Leipzig, 1812.

Dieu, peut prétendre à la personnalité; *néanmoins la foi* admet une libre détermination des créatures, et avec elle des vies individuelles, en même temps que l'homme reconnait qu'une vie libre est quelque chose d'entièrement insaisissable par la pensée. Ainsi, le monothéiste n'accordera jamais au panthéiste, *d'un côté*, que la personnalité de Dieu soit *nécessairement* une limite; *de l'autre*, que la foi à cette personnalité soit quelque chose de non essentiel, ni qu'on ne puisse pas même se faire une idée distincte d'un tel être. Le monothéiste ne cédera pas le premier point, parce que, à ses yeux, la conscience de soi-même n'est nécessairement limite que pour l'homme, en qui elle établit une différence entre la chose connue et l'intelligence qui la connait, entre l'objet et le sujet. Nous ne pouvons associer aucun pressentiment de ce qu'est une connaissance identique avec l'existence; aussi ne pouvons-nous pas nous prononcer sur la conscience qu'un tel être a de lui. On ne peut pas davantage accorder que la croyance en la personnalité de Dieu soit de peu d'importance pour des êtres qui vivent en Dieu; puisqu'on ne saurait *aimer* que l'être qui *nous* connait et *nous* aime. Celui qui peut aimer le Dieu du panthéiste, un Dieu sans conscience de lui-même et sans conscience de ses pauvres créatures, est un *fanatique*. Car il n'a aucun objet déterminé de son affection, il n'aime que les produits de sa propre imagination.

De tous les adversaires de la personnalité de Dieu, nul ne s'est prononcé avec plus de hardiesse et de franchise sur *son* Dieu, que Fichte, dans ses premiers écrits. « Quand l'homme veut parler avec d'autres des diverses relations qu'il y a entre l'ordre régnant dans le monde moral et lui et sa conduite, il les réunit et les fixe en la notion d'un être existant, auquel il donne *peut-être* le nom de Dieu; une telle fiction est une conséquence de la nature finie de son intelligence; mais elle est *sans danger* (Dieu sans danger!!), s'il n'en fait usage que précisément pour réunir en une seule notion les rapports qu'a avec lui un monde supersensible, lesquels se révèlent immédiatement à lui dans son intérieur. » Quel est l'homme qui voudrait fléchir le genou devant un Dieu qui ne consiste qu'en une *idée* humaine! Où est celui qui le pourrait aimer!

Nous pouvons accorder cependant aux adversaires de la personnalité de Dieu, ce point: c'est que l'expression: Dieu *per-*

sonnel peut facilement induire en erreur, car elle est trop *humaine*. Mieux vaudrait dire : conscient de lui-même ou *vivant*. Mais nous ne parlons tous que par énigmes et en paraboles ; ce que nous serons n'est point encore manifesté ; lorsque cela sera manifesté, nous connaîtrons Dieu comme il nous a connu.

TROISIÈME NOTE.

—

De l'attente d'un grand restaurateur et d'un âge de bonheur chez plusieurs peuples païens. (Voyez page 70).

Quel fait démontrerait d'une manière plus frappante, que l'homme n'est point actuellement ce qu'il devrait être, si ce n'est l'ardent et douloureux désir avec lequel il porte ses regards vers l'origine des temps et vers la fin des siècles ? Il ne sait au juste s'il doit regarder derrière lui, vers quelque paradis qu'il aurait perdu, ou s'il doit attendre un Eden que l'avenir lui prépare, mais toujours est-il comme forcé de croire que son existence n'est qu'un *devenir*. Cet âge d'or au commencement des siècles, cet âge d'or à leur fin, pourraient n'être que l'idéal de la perfection humaine, que des âmes grandes et nobles auraient rejeté dans le passé ou lancé dans l'avenir, parce qu'elles ne le voyaient nulle part se réaliser dans le présent ; mais encore y aurait-il là un signe évident, que dans l'homme il existe quelque chose de plus élevé que le temps et qui ne peut prospérer que dans l'éternité. Et puisque le Dieu tout bon n'a certainement créé aucun germe sans avoir préparé le climat que réclame son développement, il doit exister quelque part pour le principe éternel de l'homme, un climat convenable. Mais quiconque croit à une révélation historique de Dieu, reconnait autre chose que de simples pressentimens dans ces traditions

des peuples. Il y découvre la connaissance plus ou moins précise d'un état d'innocence et de félicité qui a disparu, et d'une restauration à venir. Nous ne voulons point rassembler ici les souvenirs de l'âge d'or ; ils sont trop nombreux et trop variés pour trouver ici leur place ; nous indiquerons seulement les traces d'une attente générale, parmi les nations anciennes, d'une restauration future. Cette attente s'exprime tantôt par l'attente d'une époque de gloire pour l'humanité, tantôt par la fiction d'un héros en lutte avec une puissance ennemie.

Les principaux écrits que nous possédons sur l'Inde ne nous fournissent rien qui se rapporte à cet ordre d'idées. Ils nous parlent d'un cycle de douze mille années divines, après lequel tout retombe dans le néant. La vie pour le panthéiste n'a ni but, ni terme final. Voyez Spinoza : quelle consolation a-t-il pour l'individu qui est arrivé à la vieillesse ? (Dans une scolie de son éthique). Une seule, qui est une illusion enthousiaste : le vieillard doit se persuader que ses cheveux ne sont pas encore gris, et se reporter comme en rêve aux jours de sa gaie jeunesse. Cependant il est possible que les Indiens aient quelques espérances d'une restauration, qui ne s'accordent pas avec leur panthéisme. Holwell nous apprend, d'après les Schastas, que les douze milles années divines forment la période de purification des esprits déchus. (1)

Chez les Perses, au contraire, nous trouvons la description détaillée d'une période de renouvellement. Voici d'abord ce qu'en dit Plutarque : (2) « Puis vient le temps où, comme ils disent, Ahriman sera entièrement détruit : της δε γῆς ἐπιπεδου και ὁμαλῆς γενομενης, ἑνα βιον και μιαν πολιτειαν ἀνθρωπων μακαριων και ὁμογλωσσων ἁπαντων γενεσθαι. D'après les renseignemens de Théopompe sur la croyance des Perses, les hommes n'auront alors plus besoin de nourriture, ne projèteront plus d'ombre et seront entièrement heureux. Cette époque est décrite de même dans le Zend-Avesta, et mieux encore dans le Bundehesch. (3) Nous y lisons que la matière alors sera

(1) Kleuker, das brahmanische religions-system, Riga 1797, p. 102.

(2) Plutarchus, de Iside et Osiride, l. 47.

(3) Zend-Avesta, ubers : von Kleuker, th. 3, p. 104.

lumineuse, que le lieu des ténèbres n'existera plus, que Ahriman lui-même chantera les louanges d'Ormuzd et dira Avesta. Mais, ce qui mérite une attention particulière, c'est que ces espérances d'une restauration universelle sont liées chez les Perses à la venue d'un personnage particulier. Schahristani rapporte à ce sujet : « Zerduscht (Zoroastre) annonce dans le Zend-Avesta, qu'aux derniers temps il viendra un homme, nommé Oschanderbega, c'est-à-dire l'homme du monde, qui parera le monde de religion et de justice; mais avec lui surviendra aussi un mauvais esprit qui, pendant vingt ans, apportera le malheur et la ruine dans le règne d'Oschanderbega. Puis ce dernier appellera la justice à la vie, fera cesser l'injustice, rétablira les lois dans leur première forme; les rois lui obéiront et la vraie religion triomphera; il y aura dans ce temps repos et paix. » [1] Comparez enfin cette conversation avec un Persan, que Tavernier rapporte dans son voyage, et que Hyde a déjà citée, et qui contient les mêmes idées que nous venons de rapporter. Ce héros qui rétablit dans sa pureté la vraie foi, est appelé Oschanderbami dans le Zend-Avesta. [2]

Les Grecs avaient conservé le souvenir d'un âge antérieur de perfection et de bonheur, dont nous lisons la description dans Hésiode; mais leur religion se tait sur l'avenir et ses espérances. Chez les Romains, au contraire, nous trouvons l'attente d'un âge futur de bonheur, à laquelle les livres des Sibylles avaient donné naissance. La quatrième églogue de Virgile renferme des traces évidentes de cette attente. La ressemblance frappante qui existe entre les vers de Virgile et les prophéties de l'ancien Testament relatives à Christ, engagea déjà Augustin [3] et Lactance [4] à les considérer comme des prophéties de Jésus de Nazareth. L'empereur Constantin le croyait aussi. [5] Des théologiens anglais, Chandler, Whiston, Lowth, ont soutenu la même opinion dans les temps modernes. Mais il

(1) Hyde de religione vet. persar. Oxon. 1700, p. 382,

(2) Trad. de Kleuker, part. II, p. 273.

(3) Augustinus inch. expos. in Ep. ad Rom.

(4) Lactancius institutiones, l. VII, c. 24.

(5) Eusebii vita Constantini, c. 19.

vaut mieux considérer avec Horsley sous un point de vue plus général cette églogue ; elle ne se rapporte pas spécialement au Christ, mais elle n'en est pas moins un document précieux qui atteste qu'au temps d'Auguste, on attendait de toutes parts une époque de paix et de gloire ; et ces espérances ont trouvé leur vrai accomplissement dans la théocratie spirituelle de Christ. Le tableau que Virgile nous fait de ce temps futur, ressemble beaucoup aux descriptions du prophète Esaïe : la nature glorifiée, plus de poison, plus de bêtes féroces ; des récoltes abondantes ; la justice parmi les peuples ; une race de dieux habitant la terre ; le monde entier fatigué de souffrir et soupirant après l'arrivée du héros libérateur. La Sibylle rattachait-elle aussi cette restauration à la présence d'une personne spéciale, d'un roi ? Voss le nie, mais il se trompe sûrement : comment Virgile aurait-il vu dans le fils de Pollion le chef de cette race céleste, ainsi qu'il le dit au vers dix-septième, et comment encore le parti de César aurait-il appliqué à son chef des prédictions de la Sybille, relatives à un roi futur de l'âge d'or ? [1] Il est vrai que, d'après Cicéron, qui rapporte ce dernier fait, les livres sybillins avaient été falsifiés et ne méritaient pas de confiance ; mais ses paroles ne semblent porter que sur l'application qu'on faisait de ces prophéties, conçues comme il le dit lui-même, en termes très-vagues et généraux, à un temps spécial et à une personne particulière. Suetone [2] nous apprend d'ailleurs, par une citation de Julius Marathus, que parmi le peuple romain s'était répandue l'opinion que la nature leur enfanterait un roi. Il serait possible que les Etrusques eussent apporté avec eux cette croyance d'Asie en Italie, et qu'elle eût passé par leur intermédiaire dans les chants des Sybilles.

Telles étaient les espérances des anciens peuples, relatives à l'âge futur du rétablissement. Mais il est encore d'autres mythes qui appellent notre attention, et qui tous expriment la même idée d'un Dieu souffrant et combattant contre le mauvais principe : idée qui n'a été réalisée que par l'apparition de Jésus-Christ, par sa vie sainte et sa mort, et qui se présente à nous

(1) Cicero, de divinatione, l. II, c. 54.
(2) Augustus, c. 94.

dans les anciennes mythologies sous la forme d'obscurs pressentimens.

En Inde, Krischna, la principale des incarnations de Dieu, est représenté dans une double image comme combattant avec le serpent, dont il est vaincu, et comme le surmontant et lui écrasant la tête. (1) Nous citerons aussi les combats de Krischna avec le géant Madhu, qui reproduisent la même idée. (2)

Dans la mythologie des Perses, nous retrouvons la même idée dans le combat d'Ormuzd et d'Ahriman, si nous les envisageons, ainsi que le faisait déjà une partie des Perses, comme deux divinités d'un ordre inférieur. Cette idée est encore plus explicitement exprimée dans ces paroles, déjà citées, de Zoroastre, qui annoncent que Oschanderbega doit combattre pendant vingt ans avec un démon, avant que de pouvoir rétablir sur la terre l'état de bonheur parfait.

Chez les Egyptiens, la lutte entre Osiris et Typhon eut incontestablement dans l'origine un sens purement physique; (3) mais on y avait associé un sens éthique; et Plutarque, dans son traité d'Isis et d'Osiris, a certainement raison, lorsqu'il affirme qu'il ne faut pas chercher la signification d'Osiris, d'Isis et de Typhon exclusivement ni dans des faits locaux, ni dans des lois du monde physique, ni dans des idées morales; mais qu'on doit réunir ces trois ordres, et qu'Osiris est le principe actif et vivifiant, Isis le principe passif ou réceptif et plastique, Typhon la résistance et le désordre, aussi bien dans le monde moral que dans celui de la nature.

Si nous passons en Grèce, l'idée chrétienne d'un personnage divin qui souffre et triomphe, s'offre à nous dans le mythe d'Hercule, (4) confuse sans doute et vague comme tout pressentiment, mais assez distincte pour ne pouvoir être méconnue. Hercule était né du premier des dieux et d'une femme terrestre; à sa mort, les flammes consumment ce qu'il a de terres-

(1) Maurice, History of Hindostan, vol. II, p. 290.

(2) Kleuker, Abhandl. der Kalk. Gesellschaft, b. I, p. 235.

(3) Opposition entre la fertile vallée du Nil et les déserts sablonneux qui la bordent. *(Edit.)*

(4) V. Buttmann, sur le mythe d'Heracles.

tre, son âme (psyché) descend au royaume des ombres, où elle rencontre Ulysse, son esprit (pneuma) monte auprès des dieux et y épouse la jeune Hebe. Sa vie a été une lutte continuelle contre le mauvais principe de Here (Junon) : de là en particulier ses deux grands combats, et sa descente aux enfers où il enchaîne Cerbère. ([1])

On retrouve l'Hercule des Grecs dans le Thor de la mythologie scandinave. Nous accordons que l'Edda peut avoir été écrite sous une influence chrétienne. Mais il est impossible de prétendre que les récits qu'elle renferme aient été imités d'histoires de la Bible ; ils portent un cachet bien trop original. Et, en effet, cette ressemblance n'est pas plus grande que celle qu'on observe entre l'Edda et tels mythes grecs desquels on pourrait prétendre à tout aussi juste titre qu'ils sont les originaux qu'on aurait reproduits sous la forme scandinave. Au reste, quelques concessions que nous fassions, la quarante-unième Daemosaga, d'après Resenius, n'en est pas moins extrêmement remarquable : c'est celle qui décrit les combats de Thor, le fils des dieux, contre le mauvais principe Locke. Locke fait venir en dernier lieu sa nourrice, sa grand'mère, vieille femme édentée ; Thor lutte avec celle-ci, mais plus il la frappe, plus elle reste immobile ; et lorsqu'elle se mit à l'attaquer à son tour, Thor ne put plus résister, il tomba sur un genou, car c'était les plus rudes assauts. Or cette vieille femme se trouve être la mort (dans le récit suivant), à laquelle personne ne résiste d'entre ceux qui viennent au monde.

On doit aussi rappeler les mythes de ces héros divins, qui n'étaient vulnérables qu'au talon : Krischna, Hercule, Balder.

D'où viennent de tels pressentimens de la vérité parmi les nations païennes, qui ne possédaient point de révélation spéciale ? Ils peuvent être, comme nous l'avons dit, l'expression des besoins les plus intimes de l'homme, qui, ne trouvant nulle part sur la terre actuelle, perfection et harmonie, les cherche à la fin du monde ou à son commencement. Il en serait de même

([1]) V. Schlegel, über die Weisheit der Indier, p. 112. — Creuzer, Symbolik, 2e part., p. 270.

([2]) Edda des Islandais, traduite (en allemand) par Jacob Schimmelmann, Stettin, 1777. 26e Parabole.

de ces mythes qui racontent les souffrances d'êtres divins et leurs combats avec le mal ; ils nous disent (et l'homme l'a partout senti et reconnu dans le fond de sa conscience), que tout ce qui est de Dieu ne peut subsister sans combattre, dans ce monde corrompu en son essence ; que même il y a dans ce monde une puissance ennemie si grande et si redoutable qu'elle triomphe souvent du divin, mais que cependant ce qui est né de Dieu est plus fort que le monde, et qu'à lui appartient en définitive la victoire.

Quand bien même tous ces divers mythes ne feraient que représenter ces idées sous une forme figurée et sensible, ils n'en seraient pas moins de précieux restes d'un ancien monde ; car les idées qu'ils expriment sont, sans contredit, les joyaux de l'humanité. Mais pourquoi ne seraient-ils pas plutôt de menus filets d'eau provenant du large fleuve des révélations divines, qui, dès l'origine du temps, a coûlé parmi les hommes ? Cette supposition n'a rien d'improbable ; elle devient même la plus vraisemblable quand on rapproche les unes des autres les traditions des divers peuples ; la concordance en est telle, qu'on est poussé à les ramener toutes à une origine historique commune. Nous pensons donc, qu'à dater du temps où l'homme sortit de son état primitif de félicité, et reçut la promesse d'un héros qui écraserait la tête du serpent, l'espérance d'un rétablissement avenir et d'une nouvelle époque de félicité s'est maintenue de génération en génération parmi tous les peuples, pour lesquels elle a été comme une lumière consolatrice au milieu des ténèbres d'un monde qui ne peut satisfaire à un seul besoin de notre cœur.

—

QUATRIÈME NOTE.

Des rapports qui existent entre la raison et la révélation. [1]

L'esprit de l'homme est tout aussi incapable de l'erreur absolue que du mal absolu. Car l'essence de l'esprit est de connaître et de vouloir ; mais la connaissance et la volonté supposent des objets qui leur correspondent, de même que l'œil, fait pour voir la lumière, suppose la lumière; l'essence de l'esprit est donc de connaître la vérité et de vouloir les vraies lois de la vie. L'erreur absolue et l'arbitraire absolu seraient ainsi la négation de la connaissance et de la volonté, et l'anéantissement de l'esprit. En d'autres termes, et d'après le langage ordinaire, l'homme le plus égaré et le plus dépravé conserve encore en lui-même la disposition au vrai et au bon ; or, cette disposition, que personne ne contestera, suppose qu'il y a chez cet homme au moins un minimum d'affinité pour le bien et la vérité, et par cela même quelque chose qui soit en lui de même nature que le bien et la vérité. Si donc l'esprit de l'homme est incapable de

[1] Cette note est un complément nécessaire de l'ouvrage de Tholuck. L'auteur qui, dans le corps de l'ouvrage, attaque fréquemment le rationalisme, devait exposer toute sa pensée sur le rationalisme et le supranaturalisme ; ce qu'il ne pouvait faire qu'en traitant à fond la question des rapports de la foi à la raison. Il a sans doute constamment en vue l'Allemagne théologique, qui n'est pas connue des peuples français ; nous avons cru néanmoins devoir traduire cette dissertation à peu près sans y rien retrancher ; il nous a paru que les mêmes erreurs que Tholuck reproche aux rationalistes et aux orthodoxes de son pays, se retrouvaient chez ceux des pays français. Nous ne nous cachons pas, au reste, la grande opposition qui existe entre ses idées et celles d'hommes bien connus dans notre patrie par leur piété et leur activité religieuse. *(Trad.)*

tomber jamais en un mensonge absolu, il ne saurait produire de lui-même quoi que ce soit qui ne participe en quelque manière à la vérité. « Portentosum istud, dit Herbert de Cherbury, opinionum chaos anima quædam veritatis permeat, vitam et motum ipsis etiam erroribus suppeditans. » Telle est aussi la pensée du messager de Wandsbeck, que nous avons déjà citée : « L'homme peut méconnaître la vérité, etc. (v. p. 42), et celle d'Augustin, dans ces paroles si profondes : « Quærite quod quæritis, sed non est ubi quæritis ! »

Si l'on eût reconnu plus généralement cette vérité, il y aurait eu dans les sciences et dans la vie bien moins de disputes, et dans les disputes bien moins de passion. Chacun se serait demandé, d'une part, quelle était la vérité que son antagoniste avait en vue et poursuivait dans son erreur ; et chacun aussi aurait examiné si sa propre vérité n'était pas ternie par l'ombre d'une erreur inaperçue. Ainsi, maintes opinions opposées, au lieu de se préciser et de s'exagérer dans la chaleur de la dispute, auraient trouvé leur point d'union dans la vérité complète, objective. Car, en effet, il ne serait point difficile de démontrer que, non seulement dans le champ de la théologie, mais dans celui de chaque science et dans la vie même, les partis qui luttent les uns contre les autres ont presque toujours péché, en méconnaissant la vérité que poursuivent les adversaires, et qu'ainsi maintes oppositions sont, au grand préjudice de la vérité, devenues exclusives et sont tombées dans de fâcheux extrêmes. Clément d'Alexandrie partait de ce point de vue, lorsqu'il prétendait que la vérité s'était divisée dans les divers systèmes de la vérité, qui étaient comme les membres dispersés du corps d'Atrée ; de telle sorte que si on pouvait les réunir tous, et les rectifier et compléter l'un par l'autre, on reproduirait la vérité entière. Le philosophe de Stagire commence ses recherches métaphysiques par une remarque analogue : « L'étude de la vérité, dit-il, est sous certains rapports difficile, et sous d'autres facile. La preuve en est, que personne ne la peut saisir d'une manière satisfaisante, et que personne ne la manque complétement ; que chacun dit quelque chose de vrai sur la nature, et que tous, pris isolément, ne la connaissent que peu ou point du tout ; mais que toutes leurs opinions réunies donnent une certaine valeur. »

Nous ne parlerons ici que de cette opposition des esprits, qui s'étend à toutes les branches de la connaissance et se reproduit jusques dans la vie, de celle de l'idéalisme et du réalisme, de la théorie et de l'empirisme. C'est à cette grande opposition qu'on doit ramener les luttes les plus vives de la théologie, de la philosophie, des sciences naturelles et de la jurisprudence. N'est-il pas évident que les partis opposés ont perdu de la vérité objective à proportion qu'ils ont été plus exclusifs dans l'un ou l'autre sens? « La connaissance à priori et l'expérience à posteriori sont mari et femme, ils doivent être unis pour produire des enfans. » Platon a raison, quand il dit dans le Sophiste: « Les uns rabaissent à la terre toutes les choses du ciel et de l'ordre invisible, et ne savent qu'embrasser grossièrement de leurs mains les pierres et les arbres qu'ils rencontrent. Attachés à tous ces objets, ils nient qu'il y ait rien autre que ce que les sens peuvent atteindre. Le corps et l'être sont pour eux une seule et même chose. » Mais Bacon a aussi raison (de Augm. scient.) lorsqu'il dit avec tout autant de force: « Alius error fluit ex nimia reverentia et quasi adoratione intellectus humani, unde homines abduxere se a contemplatione naturae atque experientia, in propriis meditationibus et ingenii commentis susque deque volutantes. Cæterum præclaros hos opinatores et intellectualitas recte Heraclitus perstrinxit: Homines, inquit, quaerunt veritatem in Microcosmis suis, non in mundo maiori » Nous pouvons, d'un côté, donner notre entière approbation à cette parole d'un ancien : ἡ πολυμαθια νοον οὐ διδασκει : de l'autre, nous acceptons tout aussi volontiers cet autre mot : διπλοῦν ὁρῶσιν οἱ μαθοντες γραμματα.

Pour ne parler que de la théologie, il est évident qu'un grand nombre, si ce n'est la majeure partie des discussions, étaient au fond des luttes entre l'idéalisme et le réalisme, la théorie et l'empirisme. Pour démontrer la vérité de cette assertion, il faudrait étudier attentivement ces deux directions intellectuelles, afin d'en rattacher les manifestations si diverses à leur source. Notre intention n'est point d'ailleurs de nier l'influence parallèle de plusieurs autres causes. Dès les premiers siècles de l'église, l'opposition dont nous parlons se présente à nos yeux dans l'école d'Alexandrie, d'une part, et dans celle d'Afrique,

d'autre part; et, sous une forme plus générale, dans la théologie orientale et dans l'occidentale. On pourrait considérer comme représentant l'orient, Origène et Théodore de Mopsueste, dont le premier est plutôt un idéaliste intuitif, et le second un idéaliste critique et logique. En occident, s'offrent à nous Tertullien et Augustin; mais, chez ce dernier, le réalisme et l'idéalisme se tendent réciproquement la main, au grand avantage de la théologie. Chez les orientaux, prédomine la réflexion et la contemplation humaines; cette tendance devient par fois même hostile à la lettre de la révélation, et elle atteint son point extrême, d'un côté, dans le gnosticisme, de l'autre, dans l'interprétation arminienne de l'ancien Testament chez Théodore de Mopsueste. Les occidentaux, au contraire, nous présentent un attachement illimité à la lettre, une polémique contre la philosophie et la réflexion, qui atteint son maximum dans le réalisme de Tertullien. En orient, on s'occupe, avec un intérêt prédominant, des dogmes métaphysiques, tels que la doctrine de la trinité et celle des deux natures de Jésus-Christ. En occident, au contraire, l'intérêt se porte sur les doctrines pratiques de l'église et de la nature de l'homme. Les orientaux ont une tendance prononcée à relever ce qu'il y a de divin dans l'homme par son origine divine, et par cela même son libre arbitre; cette tendance apparait tout particulièrement dans l'école d'Alexandrie, et elle atteint son point extrême dans ces synodes d'orient, qui sont allés jusqu'à justifier Pélage. Les occidentaux, au contraire, mettent dans tout son jour l'impuissance naturelle de l'homme et s'efforcent de prouver la nécessité de l'action de Dieu sur l'âme; direction qui arrive à ses dernières limites dans la doctrine de la prédestination absolue au mal d'Augustin. A ces points capitaux s'en rattachent, de l'une et de l'autre part, plusieurs autres, qui ont été aussi le sujet de discussions violentes. Nous ne voulons point dire que dans ces discussions les deux partis se soient toujours écartés de la vérité, en sens opposé, d'une égale divergence; souvent, au contraire, l'un des partis s'approcha beaucoup plus de la vérité chrétienne que son antagoniste; mais on ne saurait méconnaître après tout que chacun d'eux ne tombât dans l'exclusisme, et par là même dans l'erreur, précisément en proportion qu'il s'a-

veuglait sur ce qu'il y avait de vrai dans l'opinion qu'il combattait. Si l'on eût été plus juste de part et d'autre, la vérité y eût certainement beaucoup gagné. La charité n'est pas seulement de rigueur dans la vie pratique, la science en a aussi besoin. La charité dans la science ne doit nullement nous faire sacrifier quoi que ce soit de la vérité ; mais elle peut nous retirer de notre point de vue exclusif et subjectif, nous faire entrer dans la pensée d'autrui et nous faire accepter ce qu'elle a de vrai, avant que nous en condamnions l'erreur. Là où l'on ne s'entend nullement, on ne devrait pas se juger. Mais la charité seule peut rapprocher les partis et faire qu'ils s'entendent.

Nous avons dû faire précéder de ces réflexions générales l'examen de la lutte qui, sous les noms de rationalisme et de supranaturalisme, divise de nos jours en deux camps opposés le monde théologique. Les noms même qu'ont pris les deux partis et les questions qu'ils discutent de préférence, prouvent évidemment qu'il s'agit de déterminer les rapports du subjectif à l'objectif, de la raison humaine subjective à un enseignement divin et objectif. En restreignant l'opposition à ce seul point, nous soutenons qu'elle ne doit point être exclusive et absolue ; et, en effet, si l'on y regarde de près, on remarque bientôt qu'elle n'a été telle que rarement.

Déterminons d'abord le sens de ces deux noms de partis, et essayons de fixer le sens de l'un par l'autre. Commençons par le rationalisme ; pris dans son sens le plus général, il désigne cette tendance théologique qui, dans la recherche de la vérité morale et religieuse, et la manière de la saisir, attribue aux facultés intellectuelles de l'homme, non-seulement une haute et grande influence, mais même le droit d'en juger par elles-mêmes. Si nous partons de cette définition du rationalisme, le supranaturalisme désignerait une tendance théologique qui ne concède à la raison aucune part dans la recherche et la découverte de la vérité morale et religieuse, ou qui tout au moins ne lui accorde en aucune façon le droit d'en juger. Mais ces deux partis, à l'exception de quelques individus isolés, dont le siècle a fait immédiatement justice, n'ont jamais été dans la réalité aussi absolus que dans nos définitions ; leur opposition n'est que re-

lative. Les dogmatistes luthériens, les plus rigides eux-mêmes, ont accordé à la raison une part dans l'œuvre de la foi chrétienne. Il suffit de citer ce passage de Quenstedt (T. I, c. 3) : « Sine usu rationis nemo in theologia versari potest, neque enim brutis aut animalibus, rationis expertibus, proponenda est theologia. Uti itaque homo sine oculis non potest videre, sine auribus non potest audire, ita sine ratione, sine qua ne quidem homo est, non potest percipere quae fides complectitur. » Déjà Origènes dit de la foi chrétienne, qu'elle est ταῖς κοιναῖς ἐννοιαις ἀρχῆθεν συναγορεύων. (C. Cels. III, 40.)

Prenons au contraire le supranaturalisme pour point de départ dans l'examen du sens des noms des deux partis. Le supranaturalisme désignerait le point de vue théologique qui admet l'existence de phénomènes et d'influences divines, qui gisent au-dessus de l'ordre naturel des choses, c'est-à-dire qui ne sont pas le résultat des causes naturelles, et que celles-ci ne peuvent expliquer. En retour, le rationalisme serait le point de vue qui voudrait tout expliquer, même dans le domaine religieux, par les lois de la nature. Cette manière de voir s'exprime avec toute la clarté et la sagesse possible dans Cicéron (de divin. II, 28). En d'autres termes, le supranaturalisme enseigne une influence ou intervention immédiate de Dieu; le rationalisme n'en connait qu'une médiate. Mais cette opposition n'est point inflexible et exclusive. Car les rationalistes, qui sont la plupart *créatianistes*, et qui admettent en conséquence une action de Dieu immédiate et surnaturelle pour la création du monde, tout comme pour la naissance de chaque âme, ne contestent généralement pas (du moins les plus sensés d'entre eux) la possibilité d'une action de Dieu sur l'âme dans la sphère religieuse ; ils nient seulement que cette action puisse être connue de l'homme, pour lequel elle serait donc comme n'existant pas. Plusieurs d'entre eux, tels que les disciples de Fries, reconnaissent même positivement cette action extraordinaire de Dieu, au moins dans le domaine des pressentimens religieux. D'un autre côté, nombre de supranaturalistes, de toutes les époques, se refusent à voir dans l'intervention immédiate et extraordinaire de Dieu, une action sans la nature, une suspension de ses lois; ils y voient au contraire une action dans la nature et par elle, sem-

blable à celle qui a lieu dans les phénomènes ordinaires. La notion de surnaturel se change donc pour eux en celle d'extraordinaire ; c'est dans ce sens qu'Origènes écrivait déjà : ἐροῦμεν ὁτι ὡς προς την κοινοτεραν νοουμενην φυσιν ἐστι τίνα ὑπερ την φυσιν (c. Cels. v, 23). C'est encore dans le même sens que l'on distingua plus tard *natura naturans* et *natura naturata*. C'est enfin dans le même sens que Augustin disait (de Gen. ad litt. l. vi, 15) : « Nec ista cum fiunt, contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus aliter naturae cursus innotuit, non autem Deo, cui hoc est natura quod fecerit. » Mais si l'opposition qualitative de naturel et de surnaturel est réduite à celle d'ordinaire et d'extraordinaire, elle perd entièrement sa force ; elle devient une simple différence de plus et de moins, de quantité.

L'histoire confirme ce que nous venons de dire : elle nous apprend que l'opposition entre ces deux partis théologiques, ne fut jamais absolue. Elle ne doit pas l'être non plus, sous peine pour l'un et l'autre parti, de tomber dans l'exclusisme, et par là même dans l'erreur. Si, en effet, nous remontons au fond de la question, nous retrouvons ici encore l'opposition entre l'idéalisme et le réalisme, la théorie et l'expérience, qui, ainsi que nous l'avons vu, ne saurait être exclusive sans devenir par là même erronée.

On conclura peut-être de nos paroles que nous aussi, nous sommes du nombre de ceux qui ne voient dans l'opposition du rationalisme au supranaturalisme, qu'un malentendu réciproque, et que, pour nous servir de l'expression assez orgueilleuse de la philosophie actuelle, nous voulons concilier les deux points de vue antithétiques en une synthèse supérieure. Nous devons avouer, tout en renonçant à toute prétention philosophique, et nous fondant simplement sur l'Ecriture et l'expérience, nous devons avouer que telle est en effet notre conviction pour *autant* néanmoins, et c'est une distinction capitale, que la discussion ne porte que sur la méthode de chercher et de comprendre la vérité religieuse, ou sur les rapports de la raison à la révélation ; et nullement pour ce qui concerne le *fond* ou le contenu des deux doctrines opposées. Notre pensée n'est point que la différence entre les deux partis ne porte que sur la question de forme ou de méthode ; deux choses nous

prouveraient au besoin le contraire : le saint zèle avec lequel l'un des partis poursuit la lutte, et les essais assez malheureux de ces médiateurs officieux, qui ont voulu amener les deux armées à un arrangement. Il existe, sans aucun doute, une opposition intime et *essentielle ;* mais, à notre avis, elle ne gît pas, du moins immédiatement, dans le domaine que semblent lui assigner et les dénominations des combattans et leurs principales attaques.

« Si la révélation, a-t-on dit, est l'éducation de l'humanité, la révélation a fait l'éducation de la raison ; la mère ne doit donc pas être contre sa fille, ni la fille contre sa mère. » Mais si la fille s'élève contre la mère, elle prouve par là qu'elle n'a pas encore consenti à ce que sa mère fît son éducation.

Ce que le rationalisme veut, ce qu'il a voulu de tout temps depuis Herbert de Cherbury, [1] chez lequel il s'exprime avec simplicité, nous allions dire avec innocence, jusqu'à nos temps, où son langage a pris un tout autre caractère, c'est qu'aucune opinion ne soit imposée à l'homme comme une vérité, aussi long-temps qu'elle n'est pas vérité *pour lui*. Le rationalisme ne veut point admettre une vérité sur la parole d'un homme ; ce qu'on lui présente comme vrai, peut l'être en effet en soi et avoir été reconnu tel par d'autres ; mais il ne l'acceptera que lorsque cette vérité lui aura fourni, à lui-même, des preuves qui le convainquent. Et qui pourrait l'en blâmer ? Y a-t-il pour nous d'autres convictions inébranlables que celles que nous nous sentons intérieurement forcés de prendre ? Et aussi long-temps que cette nécessité n'existe pas, la vérité est-elle pour nous quelque chose d'entièrement certain ? — Ce qui force ainsi l'homme à admettre une vérité, c'est la raison d'après le rationaliste. Nous prendrons ce mot dans son sens le plus étendu, et entendrons par là la faculté totale de connaître, qu'elle se manifeste d'une manière unique et simple, ou d'une manière multiple (théorique, pratique). La discussion ne peut porter sur la question de savoir si la foi à la révélation doit posséder, elle aussi, une force qui oblige notre connaissance à en admettre la

[1] Né dans le pays de Galles, 1581 ; ambassadeur d'Angleterre en France, où il publia son livre : De veritate prout distinguitur a revelatione. *(Edit.)*

vérité. Qui pourrait en effet le contester? Il ne peut y avoir de divergence dans les opinions que sur la manière en laquelle la vérité révélée force notre conviction. Or, pour arriver sur ce point à une vue juste et claire, il faut avant tout examiner notre faculté de connaître, et en saisir la vraie nature, qui n'a malheureusement été que trop souvent méconnue. On a rarement poursuivi jusques à ses racines la vie de l'esprit humain. Il est une manière exclusive et superficielle de considérer l'esprit, de ne regarder qu'à ses manifestations isolées sans jamais pénétrer à leur source commune. Cette manière de voir se trouve non seulement chez les théologiens rationalistes des temps modernes, qui se rattachent à la philosophie populaire, mais aussi chez les supranaturalistes qui, tels que Reinhard, ont subi l'influence fâcheuse de l'esprit du temps; et elle domine même la science des siècles précédens, comme on le remarque entre autres chez les théologiens luthériens, et surtout chez les sociniens.

L'esprit pense, l'esprit veut; la faculté de connaître se distingue en théorétique et pratique. Mais ces manifestations diverses de l'esprit ne peuvent être comprises que lorsqu'on les ramène à une racine commune, en laquelle elles trouvent leur unité. « L'action ne peut être considérée comme indépendante de la pensée, a dit Ritter dans sa Logique philosophique, ni la pensée comme indépendante de l'action; car elles ne sont, l'une et l'autre, que des manières diverses de considérer une seule et même activité; tout acte de l'homme peut être considéré tantôt comme une action, tantôt comme une pensée. » Si nous voulons donc saisir dans sa profondeur la vie de l'esprit, nous devons porter nos regards sur cette région intérieure, où la connaissance existe sous sa forme immédiate, et n'est pas encore devenue la pensée qui réfléchit, où il n'y a que le penchant, l'inclination morale, et non encore la résolution spéciale. (1) Car

(1) Il suffira d'un instant de réflexion pour comprendre la pensée de Tholuck. Il y a une très-grande différence entre ces connaissances immédiates ou instinctives (de Dieu, de notre liberté, de notre responsabilité) que nous portons au fond de nous-mêmes, et dont nous ne pouvons nous séparer, et les réflexions ou les pensées spéciales et médiates dans lesquelles ces connaissances générales se précisent à chaque acte de notre esprit. Ainsi, le *sentiment* ou la *connaissance* de Dieu (car ces deux mots sont ici synonimes) se manifeste

l'esprit a, en effet, à la base de toutes ses manifestations, une existence intime, une vie en Dieu qui fait que l'esprit est esprit, qui le constitue ce qu'il est. Là est le foyer de la vie spirituelle, de là part l'impulsion de toute pensée et de toute résolution. Dans ce sens, nous pourrions dire avec Locke : Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu.

Platon avait admirablement saisi le rapport qui existe entre ce qu'il y a d'immédiat dans l'esprit (en particulier cet instinct de raison, si nous pouvons parler ainsi), et la connaissance médiate ou de réflexion. En plusieurs endroits, dans le Phædre, le Timée, etc., il s'est exprimé avec un véritable enthousiasme sur l'enthousiasme, μανία, θεῖος ἐνθουσιασμὸς, et si ses paroles étaient restées ou étaient devenues moins étrangères à maint de nos théologiens, la vie religieuse et l'activité religieuse de l'esprit seraient, à l'heure qu'il est, mieux connues, mieux comprises. » Tous les plus grands biens nous arrivent par un délire inspiré des dieux. Ce qui est vraiment grand et divin, ce qui est nouveau dans l'homme, nous le devons non à la τέχνη, à la réflexion et à l'habileté, mais à un mouvement qui part de l'intérieur et agite les cordes de l'âme, à cette excitation intime, qui est la mère de toute science et de tout art, et de toute invention salutaire. Ce qui est divin et nouveau, entre dans l'âme qui le reçoit intérieurement, et comme l'homme a la conscience de ne l'avoir pas créé et formé lui-même, à quel autre le rapporterait-on qu'à Dieu, qui l'a inspiré en éveillant et excitant intérieurement l'âme? Car dans le fond de l'esprit gît le souvenir du beau, du vrai et du bon, que l'esprit a contemplés autrefois auprès des dieux, lorsqu'il parcourait, mêlé aux chœurs des bienheureux, les espaces célestes, où il y a beaucoup de choses à contempler et de mystères à célébrer. Ce souvenir

pendant le cours d'une journée, par une foule de pensées distinctes, chez l'homme qui rapporte à Dieu tout ce qu'il fait. De même les penchans, le désir de bonheur, la conscience sont des faits immédiats de l'âme, qu'on doit distinguer des résolutions, des volontés spéciales par lesquelles ils se manifestent. Il y a donc dans l'âme une région où l'homme ne pense ni ne veut, où sa vie est toute instinctive, immédiate, où il se sent, où il sent ce qu'il est en lui-même et par rapport à Celui de qui, par qui et pour qui il est, en qui il vit, se meut et est ; c'est là le fond de son être, et ce fond est en Dieu.

(Edit.)

peut se réveiller, et le nouvel initié, qui a la mémoire encore fraiche de ces saints mystères, reconnait le vrai, le beau et le bon partout où ils se trouvent. »

Ce grand philosophe a exercé sur la philosophie chrétienne une influence sensible, qu'il ne faut point considérer comme l'action d'un élément étranger qu'on aurait imposée à celle-ci, mais qui résultait au contraire d'une affinité intime. Cette influence se montre d'abord chez les Alexandrins, puis aussi chez Augustin. Nous ne citerons de ce dernier que les paroles suivantes, dont maint esprit a reconnu la vérité : « Et mihi prope semper sermo meus displicet. Melioris enim avidus sum, quo sæpe fruor interius, antequam eum explicare verbis sonantibus coepero ; quod ubi minus, quam mihi notus est, evaluero, contristor meam linguam cordi meo non potuisse sufficere. Totum enim, quod intelligo, volo, ut, qui me audit, intelligat, et sentio me non ita loqui, ut hoc efficiam : maxime quia ille intellectus, quasi rapida coruscatione, perfundit animum, illa autem locutio tarda et longa est, longeque dissimilis, et dum ista volvitur, iam se ille in secreta sua condidit » (de catechiz. rud.)— D'Augustin, cette manière de considérer l'esprit humain se transmit au moyen âge, tout particulièrement aux scholastiques contemplatifs, dont nous nommerons Hugo de St. Victor (de sacramentis fidei). — Les temps anciens peuvent être rattachés aux temps modernes par cette belle parole de Bacon (de aug. mentis scientiæ, p. 18) : « Veritas essendi [1] et veritas cognoscendi idem sunt, nec plus inter se differunt quam radius directus et reflexus. » — D'entre les modernes, nous en nommerons un seul, celui à qui ses admirateurs ont souvent donné le nom de Platon moderne, Franç. Hemsterhuys, dont nous devons transcrire ici ce passage remarquable (Alexis, p. 157) : « Ainsi c'est la faculté de rapprocher le plus et le mieux ces idées, qui fait naître le beau et le sublime, et qui montre les grandes vérités par intuition, pour ainsi dire, à ces âmes qui par là nous paraissent avoir des relations plus intimes avec la divinité. Mais si nous considérons cette faculté en nous-mêmes dans ces heu-

[1] La connaissance immédiate, en allemand Bewusstseyn, que Tholuck définit : Wissen durch das Seyn. *(Edit.)*

reux momens d'enthousiasme, où nous arrachons au sein de la nature quelque étincelle du vrai et du beau, nous trouverons que ce que nous y mettons de notre part est peu de chose. Ce n'est plus la marche prudente, exacte et composée, plus ou moins lente ou rapide de l'intellect que nous suivons; nous prenons celle de la foudre de Jupiter, qui, au moment qu'elle part, atteint. Tout ce que nous y observons de notre activité, c'est un effort vague et aveugle dont cette approximation d'idées est l'effet, et alors l'intellect fait simplement son métier ordinaire; il contemple ce que l'imagination, plus compacte et plus dense, lui présente dans ces instants, et il l'imite fidèlement dans ces expressions. Posons, Alexis, ce qui n'est pas certain, que cette approximation d'idées, cette condensation de l'imagination soit quelquefois uniquement l'effet de cet effort, la même approximation se manifeste et nous montre du sublime et du vrai bien au-delà de notre portée ordinaire. Qui, dans ce dernier cas, est la cause de cette heureuse approximation? » — Enfin, il ne nous est pas permis de passer sous silence celui qui, précisément dans le domaine de la religion, s'est opposé, avec toute la force dont il était capable, à la tendance de son siècle, qui ne connaissait et n'estimait que les manifestations médiates de l'esprit: Schleyermacher, l'auteur des Discours sur la religion.

Les écoles théologiques rationalistes et quelques-uns des supranaturalistes prirent, comme nous l'avons indiqué plus haut, une direction opposée à celle de Platon et d'Augustin. Comme ils ne reconnaissaient pas la vie de Dieu dans l'âme, et que, par conséquent, il n'y avait pas pour eux une racine unique de la connaissance et de la volonté, ils séparèrent et isolèrent la dogmatique et la morale, et ces deux sciences durent périr l'une et l'autre, parce que les deux objets qu'elles traitaient, la foi et la moralité, avaient été détachées de cette vie intérieure de l'âme en Dieu. La foi, restreinte au domaine de la réflexion, fut transformée en une froide probabilité de l'entendement; la morale, séparée de ce qui est sa force, de l'affection et du cœur, devint un accomplissement de devoirs extérieurs, déterminé par des motifs accidentels, une œuvre morte, un travail de forçats. La connaissance religieuse cessa d'être une inspiration

immédiate par le sens intérieur, une audition de Dieu dans l'esprit, elle ne fut plus qu'un raisonnement vide et arbitraire sur les choses divines. Ecoutons aussi le jugement que l'un des chefs de cette école, Garve (Essai sur divers sujets de morale, Breslau, 1802), porte sur le fanatisme, et sous ce nom il entend toute connaissance religieuse immédiate : « Dès que quelqu'un veut savoir, des choses invisibles, plus que ce qu'il peut en connaître par ses sens et par les conclnsions qu'il tire de ce que les sens lui apprennent, il doit nécessairement tomber dans le fanatisme ou inventer des fictions. L'époque où l'esprit humain, une fois éveillé, arrive à s'enquérir de l'invisible, est précisément aussi celle où commence le fanatisme. » Pauvre Platon, quelle sentence de tels juges n'auraient-ils pas portée de toi, qui termines en ces mots ton éloge de la μανια : τοσαῦτα μεν σοι καὶ ἔτι πλεἰω ἔχω μανίας γιγνομένης ἀπο θεῶν λέγειν καλά ἔργα!

Plus ces théologiens qui partagent l'esprit en deux moitiés isolées, rapportent la connaissance religieuse, l'illumination de l'âme, ce qu'il y a de divin dans l'homme, uniquement au raisonnement critique, à l'entendement, et élargissent l'abîme entre la foi et la volonté : plus grande est leur défiance de l'enthousiasme, qu'ils jèteraient de bien bon cœur à la mer si d'anciennes traditions ne faisaient pas de lui maint glorieux récits. Mais ils se défont d'autant plus facilement du sentiment, sous le passe-port duquel se sont déjà introduits nombre d'imposteurs et qui est perdu de réputation. En effet, le sentiment, à le juger du moins d'après son état présent, ne paraît pas être de plus noble extraction que cet Ερως du Banquet de Platon, qui, « en digne fils de sa mére (la Pauvreté) est toujours misérable, et, suivant le naturel de son père (Abondance), est un enchanteur et un sophiste, et qui tantôt meurt et tantôt ressuscite. » Mais le sentiment que ces théologiens mettent à la porte, rentre, avec leur permission, par une porte de derrière; car ils ne peuvent se passer entièrement de tout ce qu'il y a d'immédiat dans l'esprit. Leur philosophie même, si tant est que les philosophes de profession veulent reconnaître en eux des collègues, les oblige à accorder au sentiment une place quelconque, qui n'est sans doute pas celle qui lui appartient en vertu de ses droits de souveraineté. La philosophie popu-

reux momens d'enthousiasme, où nous arrachons au sein de la nature quelque étincelle du vrai et du beau, nous trouverons que ce que nous y mettons de notre part est peu de chose. Ce n'est plus la marche prudente, exacte et composée, plus ou moins lente ou rapide de l'intellect que nous suivons; nous prenons celle de la foudre de Jupiter, qui, au moment qu'elle part, atteint. Tout ce que nous y observons de notre activité, c'est un effort vague et aveugle dont cette approximation d'idées est l'effet, et alors l'intellect fait simplement son métier ordinaire; il contemple ce que l'imagination, plus compacte et plus dense, lui présente dans ces instants, et il l'imite fidèlement dans ces expressions. Posons, Alexis, ce qui n'est pas certain, que cette approximation d'idées, cette condensation de l'imagination soit quelquefois uniquement l'effet de cet effort, la même approximation se manifeste et nous montre du sublime et du vrai bien au-delà de notre portée ordinaire. Qui, dans ce dernier cas, est la cause de cette heureuse approximation? » — Enfin, il ne nous est pas permis de passer sous silence celui qui, précisément dans le domaine de la religion, s'est opposé, avec toute la force dont il était capable, à la tendance de son siècle, qui ne connaissait et n'estimait que les manifestations médiates de l'esprit : Schleyermacher, l'auteur des Discours sur la religion.

Les écoles théologiques rationalistes et quelques-uns des supranaturalistes prirent, comme nous l'avons indiqué plus haut, une direction opposée à celle de Platon et d'Augustin. Comme ils ne reconnaissaient pas la vie de Dieu dans l'âme, et que, par conséquent, il n'y avait pas pour eux une racine unique de la connaissance et de la volonté, ils séparèrent et isolèrent la dogmatique et la morale, et ces deux sciences durent périr l'une et l'autre, parce que les deux objets qu'elles traitaient, la foi et la moralité, avaient été détachées de cette vie intérieure de l'âme en Dieu. La foi, restreinte au domaine de la réflexion, fut transformée en une froide probabilité de l'entendement; la morale, séparée de ce qui est sa force, de l'affection et du cœur, devint un accomplissement de devoirs extérieurs, déterminé par des motifs accidentels, une œuvre morte, un travail de forçats. La connaissance religieuse cessa d'être une inspiration

immédiate par le sens intérieur, une audition de Dieu dans l'esprit, elle ne fut plus qu'un raisonnement vide et arbitraire sur les choses divines. Ecoutons aussi le jugement que l'un des chefs de cette école, Garve (Essai sur divers sujets de morale, Breslau, 1802), porte sur le fanatisme, et sous ce nom il entend toute connaissance religieuse immédiate : « Dès que quelqu'un veut savoir, des choses invisibles, plus que ce qu'il peut en connaître par ses sens et par les conclusions qu'il tire de ce que les sens lui apprennent, il doit nécessairement tomber dans le fanatisme ou inventer des fictions. L'époque où l'esprit humain, une fois éveillé, arrive à s'enquérir de l'invisible, est précisément aussi celle où commence le fanatisme. » Pauvre Platon, quelle sentence de tels juges n'auraient-ils pas portée de toi, qui termines en ces mots ton éloge de la μανια : τοσαῦτα μεν σοι καὶ ἔτι πλείω ἔχω μανίας γιγνομένης ἀπο θεῶν λὲγειν καλά ἔργα!

Plus ces théologiens qui partagent l'esprit en deux moitiés isolées, rapportent la connaissance religieuse, l'illumination de l'âme, ce qu'il y a de divin dans l'homme, uniquement au raisonnement critique, à l'entendement, et élargissent l'abîme entre la foi et la volonté : plus grande est leur défiance de l'enthousiasme, qu'ils jèteraient de bien bon cœur à la mer si d'anciennes traditions ne faisaient pas de lui maint glorieux récits. Mais ils se défont d'autant plus facilement du sentiment, sous le passe-port duquel se sont déjà introduits nombre d'imposteurs et qui est perdu de réputation. En effet, le sentiment, à le juger du moins d'après son état présent, ne paraît pas être de plus noble extraction que cet Ερως du Banquet de Platon, qui, « en digne fils de sa mére (la Pauvreté) est toujours misérable, et, suivant le naturel de son père (Abondance), est un enchanteur et un sophiste, et qui tantôt meurt et tantôt ressuscite. » Mais le sentiment que ces théologiens mettent à la porte, rentre, avec leur permission, par une porte de derrière; car ils ne peuvent se passer entièrement de tout ce qu'il y a d'immédiat dans l'esprit. Leur philosophie même, si tant est que les philosophes de profession veulent reconnaître en eux des collègues, les oblige à accorder au sentiment une place quelconque, qui n'est sans doute pas celle qui lui appartient en vertu de ses droits de souveraineté. La philosophie popu-

reux momens d'enthousiasme, où nous arrachons au sein de la nature quelque étincelle du vrai et du beau, nous trouverons que ce que nous y mettons de notre part est peu de chose. Ce n'est plus la marche prudente, exacte et composée, plus ou moins lente ou rapide de l'intellect que nous suivons; nous prenons celle de la foudre de Jupiter, qui, au moment qu'elle part, atteint. Tout ce que nous y observons de notre activité, c'est un effort vague et aveugle dont cette approximation d'idées est l'effet, et alors l'intellect fait simplement son métier ordinaire; il contemple ce que l'imagination, plus compacte et plus dense, lui présente dans ces instants, et il l'imite fidèlement dans ces expressions. Posons, Alexis, ce qui n'est pas certain, que cette approximation d'idées, cette condensation de l'imagination soit quelquefois uniquement l'effet de cet effort, la même approximation se manifeste et nous montre du sublime et du vrai bien au-delà de notre portée ordinaire. Qui, dans ce dernier cas, est la cause de cette heureuse approximation? » — Enfin, il ne nous est pas permis de passer sous silence celui qui, précisément dans le domaine de la religion, s'est opposé, avec toute la force dont il était capable, à la tendance de son siècle, qui ne connaissait et n'estimait que les manifestations médiates de l'esprit: Schleyermacher, l'auteur des Discours sur la religion.

Les écoles théologiques rationalistes et quelques-uns des supranaturalistes prirent, comme nous l'avons indiqué plus haut, une direction opposée à celle de Platon et d'Augustin. Comme ils ne reconnaissaient pas la vie de Dieu dans l'âme, et que, par conséquent, il n'y avait pas pour eux une racine unique de la connaissance et de la volonté, ils séparèrent et isolèrent la dogmatique et la morale, et ces deux sciences durent périr l'une et l'autre, parce que les deux objets qu'elles traitaient, la foi et la moralité, avaient été détachées de cette vie intérieure de l'âme en Dieu. La foi, restreinte au domaine de la réflexion, fut transformée en une froide probabilité de l'entendement; la morale, séparée de ce qui est sa force, de l'affection et du cœur, devint un accomplissement de devoirs extérieurs, déterminé par des motifs accidentels, une œuvre morte, un travail de forçats. La connaissance religieuse cessa d'être une inspiration

immédiate par le sens intérieur, une audition de Dieu dans l'esprit, elle ne fut plus qu'un raisonnement vide et arbitraire sur les choses divines. Ecoutons aussi le jugement que l'un des chefs de cette école, Garve (Essai sur divers sujets de morale, Breslau, 1802), porte sur le fanatisme, et sous ce nom il entend toute connaissance religieuse immédiate : « Dès que quelqu'un veut savoir, des choses invisibles, plus que ce qu'il peut en connaître par ses sens et par les conclusions qu'il tire de ce que les sens lui apprennent, il doit nécessairement tomber dans le fanatisme ou inventer des fictions. L'époque où l'esprit humain, une fois éveillé, arrive à s'enquérir de l'invisible, est précisément aussi celle où commence le fanatisme. » Pauvre Platon, quelle sentence de tels juges n'auraient-ils pas portée de toi, qui termines en ces mots ton éloge de la μανια : τοσαῦτα μεν σοι καὶ ἒτι πλείω ἒχω μανίας γιγνομένης ἀπο θεῶν λὲγειν καλά ἔργα!

Plus ces théologiens qui partagent l'esprit en deux moitiés isolées, rapportent la connaissance religieuse, l'illumination de l'âme, ce qu'il y a de divin dans l'homme, uniquement au raisonnement critique, à l'entendement, et élargissent l'abîme entre la foi et la volonté : plus grande est leur défiance de l'enthousiasme, qu'ils jèteraient de bien bon cœur à la mer si d'anciennes traditions ne faisaient pas de lui maint glorieux récits. Mais ils se défont d'autant plus facilement du sentiment, sous le passe-port duquel se sont déjà introduits nombre d'imposteurs et qui est perdu de réputation. En effet, le sentiment, à le juger du moins d'après son état présent, ne paraît pas être de plus noble extraction que cet Ερως du Banquet de Platon, qui, « en digne fils de sa mére (la Pauvreté) est toujours misérable, et, suivant le naturel de son père (Abondance), est un enchanteur et un sophiste, et qui tantôt meurt et tantôt ressuscite. » Mais le sentiment que ces théologiens mettent à la porte, rentre, avec leur permission, par une porte de derrière; car ils ne peuvent se passer entièrement de tout ce qu'il y a d'immédiat dans l'esprit. Leur philosophie même, si tant est que les philosophes de profession veulent reconnaître en eux des collègues, les oblige à accorder au sentiment une place quelconque, qui n'est sans doute pas celle qui lui appartient en vertu de ses droits de souveraineté. La philosophie popu-

reux momens d'enthousiasme, où nous arrachons au sein de la nature quelque étincelle du vrai et du beau, nous trouverons que ce que nous y mettons de notre part est peu de chose. Ce n'est plus la marche prudente, exacte et composée, plus ou moins lente ou rapide de l'intellect que nous suivons; nous prenons celle de la foudre de Jupiter, qui, au moment qu'elle part, atteint. Tout ce que nous y observons de notre activité, c'est un effort vague et aveugle dont cette approximation d'idées est l'effet, et alors l'intellect fait simplement son métier ordinaire; il contemple ce que l'imagination, plus compacte et plus dense, lui présente dans ces instants, et il l'imite fidèlement dans ces expressions. Posons, Alexis, ce qui n'est pas certain, que cette approximation d'idées, cette condensation de l'imagination soit quelquefois uniquement l'effet de cet effort, la même approximation se manifeste et nous montre du sublime et du vrai bien au-delà de notre portée ordinaire. Qui, dans ce dernier cas, est la cause de cette heureuse approximation? » — Enfin, il ne nous est pas permis de passer sous silence celui qui, précisément dans le domaine de la religion, s'est opposé, avec toute la force dont il était capable, à la tendance de son siècle, qui ne connaissait et n'estimait que les manifestations médiates de l'esprit: Schleyermacher, l'auteur des Discours sur la religion.

Les écoles théologiques rationalistes et quelques-uns des supranaturalistes prirent, comme nous l'avons indiqué plus haut, une direction opposée à celle de Platon et d'Augustin. Comme ils ne reconnaissaient pas la vie de Dieu dans l'âme, et que, par conséquent, il n'y avait pas pour eux une racine unique de la connaissance et de la volonté, ils séparèrent et isolèrent la dogmatique et la morale, et ces deux sciences durent périr l'une et l'autre, parce que les deux objets qu'elles traitaient, la foi et la moralité, avaient été détachées de cette vie intérieure de l'âme en Dieu. La foi, restreinte au domaine de la réflexion, fut transformée en une froide probabilité de l'entendement; la morale, séparée de ce qui est sa force, de l'affection et du cœur, devint un accomplissement de devoirs extérieurs, déterminé par des motifs accidentels, une œuvre morte, un travail de forçats. La connaissance religieuse cessa d'être une inspiration

immédiate par le sens intérieur, une audition de Dieu dans l'esprit, elle ne fut plus qu'un raisonnement vide et arbitraire sur les choses divines. Ecoutons aussi le jugement que l'un des chefs de cette école, Garve (Essai sur divers sujets de morale, Breslau, 1802), porte sur le fanatisme, et sous ce nom il entend toute connaissance religieuse immédiate : « Dès que quelqu'un veut savoir, des choses invisibles, plus que ce qu'il peut en connaître par ses sens et par les conclusions qu'il tire de ce que les sens lui apprennent, il doit nécessairement tomber dans le fanatisme ou inventer des fictions. L'époque où l'esprit humain, une fois éveillé, arrive à s'enquérir de l'invisible, est précisément aussi celle où commence le fanatisme. » Pauvre Platon, quelle sentence de tels juges n'auraient-ils pas portée de toi, qui termines en ces mots ton éloge de la μανια : τοσαῦτα μεν σοι καὶ ἔτι πλείω ἔχω μανίας γιγνομένης ἀπο θεῶν λὲγειν καλὰ ἔργα !

Plus ces théologiens qui partagent l'esprit en deux moitiés isolées, rapportent la connaissance religieuse, l'illumination de l'âme, ce qu'il y a de divin dans l'homme, uniquement au raisonnement critique, à l'entendement, et élargissent l'abîme entre la foi et la volonté : plus grande est leur défiance de l'enthousiasme, qu'ils jèteraient de bien bon cœur à la mer si d'anciennes traditions ne faisaient pas de lui maint glorieux récits. Mais ils se défont d'autant plus facilement du sentiment, sous le passe-port duquel se sont déjà introduits nombre d'imposteurs et qui est perdu de réputation. En effet, le sentiment, à le juger du moins d'après son état présent, ne paraît pas être de plus noble extraction que cet Ερως du Banquet de Platon, qui, « en digne fils de sa mére (la Pauvreté) est toujours misérable, et, suivant le naturel de son père (Abondance), est un enchanteur et un sophiste, et qui tantôt meurt et tantôt ressuscite. » Mais le sentiment que ces théologiens mettent à la porte, rentre, avec leur permission, par une porte de derrière ; car ils ne peuvent se passer entièrement de tout ce qu'il y a d'immédiat dans l'esprit. Leur philosophie méme, si tant est que les philosophes de profession veulent reconnaître en eux des collègues, les oblige à accorder au sentiment une place quelconque, qui n'est sans doute pas celle qui lui appartient en vertu de ses droits de souveraineté. La philosophie popu-

laire, telle que le kantianisme, est loin de suffire à tout, et l'on est obligé d'avoir plus ou moins recours au « sentiment » de Jacobi, à son « instinct de raison, » à son « sens pour les choses divines. » Aussi, dans toutes les définitions que ces théologiens donnent de la raison, on découvre sous un nom ou sous un autre, dans quelque recoin, ce qu'il y a d'immédiat dans l'esprit, qui se cache tout honteux, mais qui est toujours là. (1) Ils distinguent, d'après Kant, l'entendement qui a pour objet les choses visibles, et la raison qui s'occupe des choses supersensibles, et attribuent à la première faculté les notions, à la seconde la production des idées. Mais ces deux facultés ne différeraient, à y regarder de près, que par leurs objets et nullement par leur mode d'activité : car les idées de Dieu, de liberté, d'immortalité, on les pense de la même manière que les notions du monde sensible. Les idées mêmes sont produites de la même manière par la raison que les notions par l'entendement, et sont, par leur forme, toutes semblables à celles-ci; elles pourraient ainsi provenir, comme les notions, de l'entendement; et toute la religion n'est plus qu'une affaire de raisonnement. Si donc l'idée diffère réellement de la notion et la raison de l'entendement, ce ne peut être que par la nature immédiate de l'idée, qui n'est point le résultat de jugemens et de conclusions, et par l'activité immédiate de la raison, qui est à tout prendre le sentiment intime de faits primitifs. Que si ces théologiens veulent nier qu'il y ait dans la raison quoi que ce soit d'immédiat, nous leur rappellerons qu'ils placent d'ordinaire à côté de la raison la conscience; il est vrai qu'on ne comprend pas trop à quoi bon la conscience, puisque toutes les idées de la vertu se trouvent déjà dans la raison, mais toujours est-il certain que cette conscience est quelque chose d'immédiat, un sentiment. S'ils veulent faire de la conscience elle-même un résultat de la réflexion, ils devront au moins convenir que l'idée du bien ne comprend rien d'autre que l'utile; car l'entendement, réduit à lui-même, ne connait que l'utile, l'idée du bien ne peut lui arriver que de la vie immédiate de l'âme. Et, en effet, ceux

(1) Nous abrégeons les trois pages qui suivent dans l'original, parce qu'elles se rapportent trop spécialement au rationalisme kantien de l'Allemagne.
(Note du traducteur).

qui niaient le fait primitif et instinctif de la conscience, nous ont donné, au XVIIIe siècle, des systèmes de morale, basés uniquement sur l'utilité.

Pour nous, nous ne pouvons reconnaître d'autre source de la connaissance religieuse et morale que la vie de l'âme en Dieu, et nous ne pouvons que redire avec le chœur de Sophocle dans l'Œdipe roi (V. v. 863) : « Puisse le destin (μοῖρα) m'être en aide, et me faire garder une pureté inviolable dans toutes les paroles et les actions qui sont ordonnées par la loi, par ces lois qui sont descendues d'en haut, qui ont été produites dans l'éther céleste, dont l'unique père est l'Olympe, que n'a point enfantées la nature mortelle des hommes et que l'oubli n'ensevelira jamais ; dans ces lois vit un grand Dieu qui jamais ne vieillit. » L'esprit de l'homme est né de Dieu, et c'est pour cela qu'il a un témoignage de Dieu. Telle n'est pas sans doute l'opinion de tous les théologiens ; un grand nombre placent la créature de Dieu par trop loin de son auteur. Ils éloignent tellement Dieu de l'esprit de l'homme, qu'on pourrait croire que le Créateur, après avoir créé le monde, l'a rejeté bien loin de lui. St. Paul, au chapitre XVII des Actes, n'est pas de leur avis, tant s'en faut. Ont-ils donc peur de rapprocher Dieu de ses œuvres, comme si, par son contact, il pouvait les gâter? Déjà Luther disait : « En elle était la vie, c'est-à-dire la parole, le Fils de Dieu n'était pas semblable à un architecte qui, après avoir fini son ouvrage, part et s'éloigne, et qui meurt quand son heure est venue. » Et un disciple même de Jacobi, Weiss a dit : « O Dieu, tu ne pouvais créer qu'en toi et non hors de toi. » La source de la vérité pour l'homme est donc la vie de Dieu en lui ; loin d'être réduit à des opinions purement subjectives et à des rêves sur les choses divines, il peut les connaître véritablement et les posséder. Il reçoit instruction sur ces sujets, non de lui-même, mais de Dieu. Nous laisserons d'autres s'adresser uniquement au monde sensible pour arriver à quelques idées sur le monde supersensible, se faire de l'âme les représentations qu'il leur plaît, et se créer arbitrairement leur vérité : nous écouterons dans notre âme ce que nous dit le Maître de la pensée, nous prêterons l'oreille à la voix de la vérité et nous nous garderons de l'erreur de ceux qui, par une singulière

illusion d'acoustique, prennent la voix de Dieu pour un écho de leur propre moi.

D'après ce que nous venons de dire de la raison ou de la faculté de connaître en général, nous comprendrons facilement comment la révélation divine se légitimera auprès de la raison, et lui prouvera sa vérité. Si, d'après Leibnitz, on n'a pas écrit en faveur de la Bible de meilleur livre que la Bible même, il n'y a pas de meilleure preuve en faveur de la vérité chrétienne que de la comprendre. Au moins ne commencera-t-on pas à la prouver avant que de la comprendre. Mais, pour arriver à l'intelligence de choses spirituelles, il n'existe pas d'autre chemin que l'affinité d'esprit, la pureté d'esprit. Τό ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ χαίρει; le semblable seul peut comprendre le semblable. Le chemin qui conduit à la ressemblance, c'est l'amour qui attire et réunit en un seul ensemble ce qui a de l'affinité l'un pour l'autre. La première condition pour l'intelligence du christianisme est donc l'affinité, la disposition. Or cette affinité de l'esprit avec la vérité chrétienne se retrouve chez chaque homme; car le christianisme, en nous exposant ce qu'il veut de nous, nous annonce que ce qu'il y a de divin en chacun de nous est notre vraie nature, et en nous faisant ainsi connaître le but auquel nous devons atteindre il nous donne le désir d'y marcher; mais ce désir, dans notre état présent, est lié de chaînes que nous ne pouvons briser. Lorsque la vie divine qui est en nous et qui tend à Dieu, reconnait ce qu'a de divin l'esprit de la révélation, elle se sent pénétrée d'un amour d'autant plus grand pour cet esprit, que le sentiment de son affinité avec lui devient plus clair et plus fort. Elle cherchera de plus en plus à pénétrer dans cet esprit, à le comprendre; mais en le comprenant, elle l'aime, elle se l'approprie, elle passe en lui. Quelque chose d'analogue nous arrive toutes les fois que comprenons un homme, un fait, une vérité, d'une manière vivante; aussi long-temps que nous les considérons en dehors de nous et que nous restons enfermés dans notre subjectivité, il nous est impossible de les comprendre. Ainsi, pour que nous aions la vraie intelligence d'un écrivain, il faut que son esprit passe en nous, et nous le comprendrons d'autant mieux que notre esprit aura plus d'affinité avec le sien. La subjectivité ne comprend point par elle-même l'objet, elle ne le fait qu'à me-

sure qu'il passe en nous ; c'est donc par l'objet même que nous le comprenons. Qui veut comprendre Platon, Shakespeare, doit avoir l'esprit de Platon, de Shakespeare ; le lecteur intelligent doit être, pour ainsi dire, une continuation de l'auteur. Qui veut comprendre Christ, doit avoir l'esprit de Christ. Mais cette intelligence est précisément la démonstration de la vérité de l'objet compris ; ce que nous reconnaissons pour être d'une nature semblable à la nôtre, ce qui prend place en notre être intérieur comme si c'était notre propriété, et de telle manière que nous ne puissions plus nous en séparer, ce qui s'annonce et se légitime à notre sens intime comme une source d'harmonie et un principe de perfection, c'est là ce qui force notre conviction, c'est là le vrai. L'organisme corporel, dans lequel a pénétré une substance étrangère, se sent troublé, et travaille et lutte jusqu'à ce qu'il l'ait rejetée ; ainsi fait l'organisme spirituel quand l'erreur s'y est introduite. Mais de même que le corps malade sent peu le désordre causé par la substance étrangère et n'a pas la force de s'en débarrasser, de même l'esprit malade garde l'erreur nouvelle. La vérité religieuse ne trouve donc accès dans une âme, qu'en proportion que celle-ci est saine ; et comme nous sommes tous moralement malades, et que la guérison du corps commence avec le sentiment et la connaissance de la maladie, l'homme spirituel ne commence aussi à se guérir que quand il sent et comprend sa maladie spirituelle.

Telle n'est pas sans doute l'opinion ordinaire sur la manière en laquelle la raison éprouve les vérités religieuses. C'est qu'on n'a pas suffisamment reconnu dans la raison cette vie immédiate, dans laquelle la connaissance instinctive et l'inclination se pénètrent et s'unissent. Pour comprendre l'esprit d'un fait moral, on croit qu'il suffit d'en saisir, par l'entendement, la forme, l'extérieur. Ainsi l'on pense comprendre la vérité chrétienne, quand on s'est rendu compte de ses formules au moyen de la réflexion. Mais celui qui n'étudie l'homme que sur les cadavres, arriverait-il jamais à le connaître tel qu'il est dans sa totalité ? Celui-là même ne le comprendra pas, qui aura étudié l'homme vivant, mais qui ne se sera pas étudié lui-même. Ceux qui ont attribué l'intelligence de la révélation à l'entendement seul, ont fait de même pour ses preuves. On parle sur et contre

illusion d'acoustique, prennent la voix de Dieu pour un écho de leur propre moi.

D'après ce que nous venons de dire de la raison ou de la faculté de connaître en général, nous comprendrons facilement comment la révélation divine se légitimera auprès de la raison, et lui prouvera sa vérité. Si, d'après Leibnitz, on n'a pas écrit en faveur de la Bible de meilleur livre que la Bible même, il n'y a pas de meilleure preuve en faveur de la vérité chrétienne que de la comprendre. Au moins ne commencera-t-on pas à la prouver avant que de la comprendre. Mais, pour arriver à l'intelligence de choses spirituelles, il n'existe pas d'autre chemin que l'affinité d'esprit, la pureté d'esprit. Τό ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ χαίρει; le semblable seul peut comprendre le semblable. Le chemin qui conduit à la ressemblance, c'est l'amour qui attire et réunit en un seul ensemble ce qui a de l'affinité l'un pour l'autre. La première condition pour l'intelligence du christianisme est donc l'affinité, la disposition. Or cette affinité de l'esprit avec la vérité chrétienne se retrouve chez chaque homme; car le christianisme, en nous exposant ce qu'il veut de nous, nous annonce que ce qu'il y a de divin en chacun de nous est notre vraie nature, et en nous faisant ainsi connaître le but auquel nous devons atteindre il nous donne le désir d'y marcher; mais ce désir, dans notre état présent, est lié de chaînes que nous ne pouvons briser. Lorsque la vie divine qui est en nous et qui tend à Dieu, reconnait ce qu'a de divin l'esprit de la révélation, elle se sent pénétrée d'un amour d'autant plus grand pour cet esprit, que le sentiment de son affinité avec lui devient plus clair et plus fort. Elle cherchera de plus en plus à pénétrer dans cet esprit, à le comprendre; mais en le comprenant, elle l'aime, elle se l'approprie, elle passe en lui. Quelque chose d'analogue nous arrive toutes les fois que comprenons un homme, un fait, une vérité, d'une manière vivante; aussi long-temps que nous les considérons en dehors de nous et que nous restons enfermés dans notre subjectivité, il nous est impossible de les comprendre. Ainsi, pour que nous aions la vraie intelligence d'un écrivain, il faut que son esprit passe en nous, et nous le comprendrons d'autant mieux que notre esprit aura plus d'affinité avec le sien. La subjectivité ne comprend point par elle-même l'objet, elle ne le fait qu'à me-

sure qu'il passe en nous ; c'est donc par l'objet même que nous le comprenons. Qui veut comprendre Platon, Shakespeare, doit avoir l'esprit de Platon, de Shakespeare ; le lecteur intelligent doit être, pour ainsi dire, une continuation de l'auteur. Qui veut comprendre Christ, doit avoir l'esprit de Christ. Mais cette intelligence est précisément la démonstration de la vérité de l'objet compris ; ce que nous reconnaissons pour être d'une nature semblable à la nôtre, ce qui prend place en notre être intérieur comme si c'était notre propriété, et de telle manière que nous ne puissions plus nous en séparer, ce qui s'annonce et se légitime à notre sens intime comme une source d'harmonie et un principe de perfection, c'est là ce qui force notre conviction, c'est là le vrai. L'organisme corporel, dans lequel a pénétré une substance étrangère, se sent troublé, et travaille et lutte jusqu'à ce qu'il l'ait rejetée ; ainsi fait l'organisme spirituel quand l'erreur s'y est introduite. Mais de même que le corps malade sent peu le désordre causé par la substance étrangère et n'a pas la force de s'en débarrasser, de même l'esprit malade garde l'erreur nouvelle. La vérité religieuse ne trouve donc accès dans une âme, qu'en proportion que celle-ci est saine ; et comme nous sommes tous moralement malades, et que la guérison du corps commence avec le sentiment et la connaissance de la maladie, l'homme spirituel ne commence aussi à se guérir que quand il sent et comprend sa maladie spirituelle.

Telle n'est pas sans doute l'opinion ordinaire sur la manière en laquelle la raison éprouve les vérités religieuses. C'est qu'on n'a pas suffisamment reconnu dans la raison cette vie immédiate, dans laquelle la connaissance instinctive et l'inclination se pénètrent et s'unissent. Pour comprendre l'esprit d'un fait moral, on croit qu'il suffit d'en saisir, par l'entendement, la forme, l'extérieur. Ainsi l'on pense comprendre la vérité chrétienne, quand on s'est rendu compte de ses formules au moyen de la réflexion. Mais celui qui n'étudie l'homme que sur les cadavres, arriverait-il jamais à le connaître tel qu'il est dans sa totalité ? Celui-là même ne le comprendra pas, qui aura étudié l'homme vivant, mais qui ne se sera pas étudié lui-même. Ceux qui ont attribué l'intelligence de la révélation à l'entendement seul, ont fait de même pour ses preuves. On parle sur et contre

Il en est des faits de la révélation chrétienne comme de ses vérités. Ces faits ne peuvent être reconnus pour vrais, aussi long-temps qu'ils n'ont pas acquis pour l'homme une valeur morale, qu'ils ne le touchent et ne l'intéressent pas personnellement. « Toutes les preuves extérieures du christianisme, a dit avec une grande vérité Twesten, dans sa Dogmatique, ne produiront jamais la conviction, si les preuves intérieures ne viennent à leur aide, et si l'esprit n'est saisi par les vérités que les faits accompagnent. On ne peut distinguer une foi à la divine origine de la religion, et une foi subséquente à son contenu ; si quelqu'un reconnait l'autorité supérieure de la révélation, c'est que déjà il commence à croire. Celui chez qui il n'y a encore aucune inclination au christianisme, aucun sens pour la vie chrétienne, verra dans les miracles qui ont eu lieu lors de la venue de Jésus-Christ et de l'établissement de son église, des événemens singuliers et incompréhensibles, mais non des témoignages divins, des τέρατα, mais non des σημεῖα. Car comment y reconnaîtrait-il un but moral, ou l'action de forces morales d'un ordre supérieur, s'il n'a aucun pressentiment de ce qu'est le christianisme? Telle était aussi la pensée de nos anciens théologiens : d'après eux, non seulement les miracles ne peuvent produire qu'une foi humaine, et non la foi véritable et divine, mais il n'y a pas de vrais miracles sans « la vérité du but, » et ainsi celui qui doit reconnaître tel fait pour un miracle, doit préalablement avoir une certaine conviction que ce miracle a lieu pour la cause du droit et de la vérité. C'est ainsi que ces théologiens pouvaient repousser, avec une parfaite conséquence de raisonnement, la prétention de l'église romaine à être reconnue, à cause de ses prétendus miracles, pour la véritable église, par ceux-là même qui sont convaincus de la contradiction en laquelle ses doctrines et ses institutions sont avec les déclarations de Jésus-Christ et de ses apôtres. Ce sont des apologistes qui ont les premiers attribué une valeur excessive et fausse à la preuve des miracles et des prophéties, prise isolément; ils pensaient que la foi peut être produite par des argumens, et ils avaient peur, sans raison, de ce cercle qui mène à la foi par la foi. »

Après avoir exposé nos vues sur le rapport de la révélation à la raison, nous ferons connaître rapidement quelles ont été celles des théologiens des siècles passés sur ce sujet.

Les plus anciens pères de l'église partagent le point de vue de la théologie platonicienne, d'après lequel le divin dans l'homme, n'est que l'œil par lequel il perçoit le divin qui est hors de lui, et la raison que la faculté de percevoir ou d'entendre. Ainsi, Origènes attribue tout ce qui existe avant Christ de vraiment divin à une ἐπιδημία νοητὴ, à une présence intellectuelle du verbe dans l'humanité. Justin Martyr dit, dans son Exhortation aux Grecs : « Les choses grandes et belles ne peuvent point être connues des hommes naturellement et par le seul effort de l'intelligence humaine ; il faut qu'elles aient été révélées par Celui qui se plaît à les communiquer aux hommes saints. Ces hommes n'ont pas eu besoin de l'artifice du langage, et ils n'étaient point animés par le seul désir de faire briller leur esprit dans les controverses ; mais, dociles à se soumettre à l'action puissante de l'Esprit saint, ils recevaient religieusement la parole divine, et ils étaient entre les mains de Dieu comme une lyre, dont il se servait pour révéler sa vérité aux hommes. » Jean Damascène s'exprime plus clairement encore (Dam. oper. Bas. 1515. Dialectice, c. 1) : « Nous ne sommes point des âmes nues (qui voient la vérité immédiatement et sans voile) ; notre âme est comme cachée sous le voile épais du corps qui l'enveloppe, et elle a reçu une intelligence qui voit, et comme un œil intellectuel, qui est capable de recevoir la connaissance et la science des choses essentielles ; mais elle ne possède pas par elle-même cette connaissance et cette science ; elle a besoin, au contraire, de quelqu'un qui l'instruise. Allons donc au maître qui ne peut mentir, à celui qui est la vérité. » De même Augustin dit dans sa Cité de Dieu (l. XI. c. 2) : « Sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhærendum fruendo, verum etiam ad perfruendum merendo incommutabile lumen, donec, de die in diem renovata atque sanata, fiat tantæ felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. In qua ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Deus Dei filius homine assumto, non tamen Deo consumto, eandem constituit atque fundavit fidem, ut ad Deum iter esset homini per hominem Deum. » Voici encore de belles paroles du même Augustin sur le rapport de la révélation bi-

blique à notre raison (Epist. 143. ad. Marcell.) : « Si enim ratio contra divinarum scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit veri similitudine, nam vera esse non potest. Rursus si manifestissimæ certæque rationi velut scripturarum sanctarum objicitur auctoritas, non intelligit qui hoc facit et non scripturarum illarum sensum, ad quem penetrare non potuit, sed quod in se ipso velut pro eis invenit, opponit. » Cependant, ce Père qui nie si positivement la possibilité d'une contradiction entre la révélation intérieure et l'extérieure, plaçait si haut la première au dessus de la seconde, qu'il écrivait à Volusian : Dandum Deo, aliquid eum posse, quod fateamur nos investigare non posse, et qu'il alla même jusqu'à prononcer ces paroles hardies : Major est sanctæ scripturæ auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas.

Thomas d'Aquin nous servira de transition des temps anciens aux temps modernes. Il consacre à l'examen du rapport de la révélation extérieure à l'intérieure, un chapitre entier de sa Somme théologique (l. I, c. 7) : Quod veritati fidei christianæ non contrariatur veritas rationis. Voici les raisons qu'il avance pour soutenir sa thèse : 1° Ce qui est inné à notre raison nous paraît incontestable, et nous ne pouvons pas même en *penser* la fausseté. 2° Ce que le maître enseigne à ses disciples fait partie de sa propre connaissance. Or, les principes de la raison humaine ont été enseignés de Dieu aux hommes. La connaissance de Dieu serait donc en contradiction avec elle-même, si la raison l'était avec la foi. 3° S'il y avait dans l'homme le sentiment également clair et inébranlable de deux vérités qui seraient opposées, l'homme serait empêché dans toute recherche de la vérité absolue ; ce que Dieu ne peut vouloir. 4° Ce qui constitue la nature de l'homme, ne peut cesser d'être, aussi long-temps que l'homme reste homme. Or, comme la raison fait partie de la nature de l'homme, elle ne peut être détruite par une révélation qui la contredirait ; sed quia *superat* (revelatio) rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium, quod esse non potest.

Twesten, dont nous aimons à citer les paroles, a fort bien exposé le point de vue des réformateurs et des anciens théologiens protestans : « Sans la rédemption, nous nous trouvons dans un état d'éloignement de Dieu, qui se manifeste dans toutes les fa-

cultés et activités de notre âme. Sans la régénération, qui nous élève à une vie nouvelle, nous nous sentons tout aussi incapables de connaître véritablement les choses divines que de les aimer et de les vouloir véritablement. Si nous partons de là, nous serons nécessairement amenés à soutenir, avec le protestantisme primitif et en opposition au catholicisme, que la raison, c'est-à-dire la faculté de connaître, telle qu'elle est chez l'homme qui n'est pas né de nouveau, que la raison humaine, la raison naturelle, comme la nomment d'ordinaire Luther et les théologiens de son siècle, est aveugle dans les choses divines, ne peut en juger, et ne peut donc être un principe, une base de la théologie. » Nous comprendons mieux, après ces paroles de Twesten, la manière en laquelle Luther parle en nombre d'endroits de la raison ; il lui donne maintes épithètes assez peu honorables ; il dit dans son commentaire sur 1 Pierre v, 8 : « Le diable cherche à renverser notre foi au moyen de ses belles fables, qu'invente la raison humaine, laquelle est l'épouse du diable, veut toujours être savante et bien avisée dans les choses divines, et pense que ce qu'elle trouve juste et bon doit passer pour tel devant Dieu. » Pour qui connait dans leur ensemble les écrits de Luther, il ne peut exister le moindre doute sur le sens à donner à ses invectives contre la raison, contre celle de l'homme qui pense à sa manière propre, n'a pas égard à la révélation et s'oppose à sa lumière. Luther fait bien de la condamner, mais il élève très-haut aussi la raison pénétrée et éclairée par l'Evangile : « Chez un fidèle, dit-il dans ses Discours de table, c. 13, dont la raison a été régénérée de l'Esprit saint par la parole, elle est un bel et magnifique instrument de Dieu. Car de même que tous les dons de Dieu et tous les talens naturels sont pernicieux chez les impies, de même ils sont salutaires chez les fidèles, et servent à l'avancement de la foi. » Luther dit de la raison avant la chute : « Comme c'est la nature de l'œil de voir, ainsi il était naturel à la raison d'Adam de connaître Dieu. » Comparons à ces paroles ce beau passage de Calvin sur la religion naturelle (Comm. sur l'Evang. de saint Jean, I, 5) : « Duæ sunt præcipuæ partes, quod adhuc in corrupta natura residet. Nam omnibus est ingenitum aliquod religionis semen, deinde insculptum est eorum conscientiis boni et mali discrimen ; sed qui tandem inde fructus emergunt, nisi quod religio in mille supers-

titionum portenta degenerat? Conscientia autem iudicium omne pervertit, ut vitium cum virtute confundat. In summa nunquam naturalis ratio homines ad Christum dirigit.»

Dans les temps qui ont suivi la réforme, nous remarquons trois hommes qui se sont particulièrement occupés à déterminer le rapport de la révélation à la raison : Huet, Leibnitz et Bacon. Bacon (de Augm. Scient. l. x. c. 1) s'exprime ainsi sur l'usage de la raison : « Humanæ rationis usus in rebus ad religionem spectantibus duplex est, alter in explicatione mysteriorum, alter in illationibus, quæ inde deducuntur. Quod ad mysteriorum explicationem attinet, videmus non dedignari Deum ad infirmitatem captus nostri se demittere, mysteria sua ita explicando, ut a nobis optime ea possint percipi, atque revelationes suas in rationis nostræ syllepses et notiones veluti inoculando, atque inspirationes ad intellectum nostrum operiendum sic accommodando, quemadmodum figura clavis aptatur figuræ serræ. Qua tamen in parte nobis ipsis deesse minime debemus. Cum enim Deus ipse opera rationis nostræ in illuminationibus suis utatur, etiam nos eamdem in omnes partes versare debemus, quo magis capaces simus ad mysteria recipienda et imbibenda. Modo animus ad amplitudinem mysteriorum pro modulo suo dilatetur, non mysteria ad angustias animi constringantur.— Sicut vero rationis humanæ in divinis usus est duplex, ita et in eodem usu duplex excessus : alter, cum in modum mysterii curiosius, quam par est, inquiritur; alter, cum illationibus æqua tribuitur auctoritas ac principiis ipsis. » Il vaut bien la peine de lire tout ce qu'a dit sur la question, dans le chapitre cité, ce penseur profond, à qui l'on rend maintenant plus de justice qu'on ne le faisait précédemment. Il y exprime un vœu qu'on aimerait à voir s'accomplir de nos jours : celui d'un diligens tractatus de usu rationis humanæ in theologicis tanquam divina dialectica, traité qui serait une optata medicina contre la vaine spéculation et les disputes de mots.

Nous passons à Huet. Ce savant évêque, qui se levait tous les matins à quatre heures pour pouvoir dire, selon qu'il nous l'apprend lui-même, quelque chose qui n'avait pas encore été dit par d'autres, publia, en 1719, ses Quæstiones Alnetanæ sive de concordia rationis et fidei, où l'on ne trouve pas, il est vrai,

des idées fort nouvelles, mais qui peuvent aujourd'hui encore être de quelque utilité dans la question qui nous occupe. Il discute fort longuement le pour et le contre sans se décider, il manque évidemment de précision et de clarté philosophiques. Le résultat auquel il arrive enfin n'est cependant pas sans intérêt, quoiqu'on ne puisse recommander la manière en laquelle il y arrive. Voici ses conclusions : Dieu a, dans sa sagesse, disposé les vérités de la révélation de telle manière qu'elles ne pussent pas, il est vrai, recevoir toujours l'approbation de la raison, nunquam tamen ratio et fides adversis frontibus incurrant. Thomas d'Aquin avait déterminé, avec plus de profondeur que ne le fait Huet, le rapport de la raison et de la foi, en les représentant toutes deux comme ayant leur fond commun en Dieu. Huet indique ensuite un triple usage de la raison dans les objets de la foi. La raison précède la foi et en prouve la nécessité ; puis, lorsque la foi est là, la raison s'allie à elle, l'éclaire et l'emploie ; enfin elle est elle-même fortifiée et consolidée par la foi dans ses parties défectueuses, et est dès lors pour l'homme d'un usage d'autant meilleur.

Leibnitz, en exposant ses idées sur le rapport de la foi à la raison, relève de nouveau avec force la différence entre ce qui est au-dessus de la raison et ce qui est contre elle : c'est là sa pensée dominante. Il montre comment il est impossible à l'homme d'admettre et de penser quelque chose qui contredise d'une manière absolue sa raison (qui est pour lui l'entendement, *Verstand*, et qui s'occupe de l'enchaînement des vérités, surtout des vérités naturelles). La proposition : Dieu est un esprit étendu, ou : Christ a pâti sans passion, est telle que l'homme, en la répétant, prononce des paroles entièrement destituées de sens ; et ce qui n'a pour nous aucun sens, Dieu ne peut pas le faire entrer dans une révélation que nous devons croire. Ainsi il ne peut y avoir dans la révélation chrétienne un article de foi qui implique contradiction. Les contradictions qu'on croit y remarquer ne sont qu'apparentes : tel le dogme de la trinité, Dieu est trois et cependant un ; mais il faut ajouter, pour que la foi puisse l'accepter, que Dieu n'est pas trois de la même manière qu'il est un, et que ce mot Dieu signifie tantôt la substance divine, tantôt une personne de la divinité. Par cette res-

triction, l'essence de la chose cesse d'être à la portée de notre raison, mais il n'est point pour cela impossible d'y croire, car la raison peut saisir l'objet de la foi sans se mettre en contradiction avec elle-même, et la simple incompréhensibilité ne nous empêche pas de croire même des vérités naturelles. (Discours de la conformité de la raison avec la foi, servant d'introduction à son Essai de la Théodicée). Les paroles de ce grand penseur méritent encore aujourd'hui d'être méditées, surtout par les jeunes théologiens; cependant il a pris la foi d'une manière trop extérieure, et n'a pas saisi, par conséquent, dans toute sa profondeur le rapport de la foi à la révélation intérieure. En outre, il a fait porter ses recherches uniquement sur le rapport des catégories de l'entendement à la révélation, et non sur celui de toutes les facultés de l'âme.

Parmi les théologiens de l'école de Leibnitz, c'est-à-dire dans la seconde moitié du 17ᵉ et dans la première du 18ᵉ siècle, se sont particulièrement distingués les Arminiens dans l'appréciation de l'usage de la raison. Ainsi le grand Hugo Grotius (que Calov a toutefois attaqué très-souvent avec bien de la raison) s'exprime ainsi dans une de ses lettres (Epist. coll. 61): « Ratio fide perficitur, non destruitur, superatur, non evertitur. Neque enim pugnant Dei dona, etsi alia sint aliis præstantiora. »

Dans les temps récens, les opinions sur le rapport de la foi à la raison ont changé avec les différens systèmes de philosophie qui ont successivement prévalu; elles ont atteint les extrêmes opposés, et mainte fois l'absence de toute profondeur philosophique ou chrétienne a jeté une grande confusion dans ces recherches. L'ouvrage de Tittmann, quoique assez ancien déjà (*Sur le supranaturalisme, le rationalisme et l'athéisme*, Leipsig, 1816) nous paraît supérieur à tous ceux qui ont paru avant ces dernières années. Toutefois, nous serions en contradiction avec nous-mêmes, si nous disions que Tittmann a compris le véritable sujet de toute la discussion. D'après lui, le principe du vrai rationalisme se retrouve dans le vrai supranaturalisme. L'un et l'autre veulent prouver que leurs assertions sont vraies, sont basées sur la vérité, sont en connexion nécessaire avec ce que la raison a reconnu comme incontestablement vrai. Le rationaliste doit prouver que ses opinions religieuses conviennent seules avec les

lois de la raison, le supranaturaliste ne peut alléguer d'autres raisons pour son opinion, si ce n'est qu'elle est vraie, c'est-à-dire que la raison doit nécessairement la reconnaître comme telle. Les deux en appellent à la vérité, laquelle est une, comme il n'y a aussi qu'une conviction rationelle. Ils doivent, l'un comme l'autre, fournir leurs preuves, et convenir que ce qui est en contradiction avec les lois de la raison, ne saurait être vrai. Mais les objets de la vérité, dont il est ici question, ne peuvent être perçus par les sens, et ne peuvent donc être vraiment connus; ils ne se rapportent qu'à la foi. Les deux partis ne peuvent donc prouver que l'objet même soit vrai, mais uniquement que les représentations qu'ils s'en font doivent seules être reconnues pour vraies. Ils doivent, l'un comme l'autre, renoncer absolument à une véritable connaissance de ces objets de la foi. Ainsi, le supranaturaliste soutient qu'il n'est point contraire à la raison d'admettre que Dieu, par une action immédiate, peut révéler aux hommes, et leur a, en effet, révélé les objets de la foi religieuse; le rationalisme le nie, etc.

Bockshammer (dans son écrit *de la Révélation et de la Théologie*, Stuttgard 1822) est bien plus original et plus profond que Tittmann. Ce jeune théologien, qui a été si promptement retiré de ce monde, disait qu'il n'est nullement dans l'essence de la philosophie de nier une révélation supérieure, que plutôt la vraie philosophie ne fait que rendre la révélation plus acceptable, et que l'acceptation de cette dernière n'emporte nullement avec soi une moindre estime de la raison, ni le mépris de la philosophie.

Nous ne pouvons cependant souscrire sans condition à ce résultat des recherches de Bockshammer. Pour que la philosophie confirme la révélation, il faut que la raison de l'homme, encore étranger à l'Evangile, soit avant tout elle-même illuminée par l'Evangile, qu'elle veut examiner et connaître. Pour croire il faut croire. C'est là ce cercle, si redouté du grand nombre, et qui se retrouve dans tout organisme vivant; et c'est là la vérité qu'a mise dans tout son jour Twesten, dont les recherches sur les rapports de la foi à la raison surpassent en profondeur et en clarté tout ce qui a été écrit et dit en nos temps sur cette grave question.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

FIN.